صفحات: ۲۶۲

19100
21.265

صفحات: ۲۴۲

۱۹۱۰۰
۲۱۰۲۶۵

على تعلم النص القاطع على ما ليس كذلك وباجماع جميع الحنفية على اخفاء التسمية
في الصلوة وباجماع جميع الشافعية على بطلان النكاح بغير ولي والوقوع دليل الجواز
والرابع ومتمسك العامة الكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ومن يشاقق
الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله
جهنم وجه التمسك به ان الله تعالى توعد من متابعة غير سبيل المؤمنين كما توعد على
مخالفة الرسول عم ومعنى سبيلها واستيجاب النار والسبيل الطريق يختاره الانسان
لنفسه قولا وعملا ولو لم يكن ذلك محرما لما توعد عليه ولما حسن الجمع بينه وبين مشاقة
الرسول في الوعيد كما لا يحسن الجمع بين الكفر واكل الخبز المباح بوعيد واذا حرم
اتباع غير سبيل المؤمنين وجب اتباعهم فكان الاجماع حجة اذ لا سبيلهم والتبع بقول
من يقول ان اتباع غير سبيل المؤمنين متوعد عليه بشرط مشاقة الرسول فلا يعتبر التوعد
بدونها اذ المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط لانه قد ثبت ان المشاقة بانفرادها
الاستحقاق للوعيد لقوله تعالى ومن يشاقق الله ورسوله فان الله شديد العقاب
وقد ساعدنا الخصم في ذلك ولو كان المجموع سببا لاستحقاق العقاب يلزم منه ان لا
يكون المشاقة بانفرادها سببا وهو خلاف النص والاجماع واذا كان المشاقة بانفرادها
سببا كان الاتباع بانفرادها سببا له ايضا اذ لو لم يكن سببا لم يبق لذكره فائدة
وهذا كقوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها اخر ولا يقتلون النفس التي حرم
الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما فان كل واحد من هذه الامور
الثلاثة سبب الاثم وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين
ووجه التمسك به ان الله تعالى امر بالكون مع الصادقين والمراد من الصادق هو
الصادق في كل الاحوال اذ لو كان المراد هو الصادق في البعض لزم منه الامر بموافقة
كل الخصمين لان كل واحد منهما صادق في بعض الاحوال ثم لا يجوز ان يكون هذا الامر
بالمتابعة في بعض الاحوال الذي غير مبين في هذه الاية فلزم منه الاجمال والتعطيل
ثم نقول ذلك الصادق في كل الاحوال الذي يجب متابعته في كل الاحوال اما مجموع
الامة او بعضهم والثاني باطل لان التكليف بالكون معهم يستلزم العلم عليهم
والاحقية لا يعرف اعيانهم وقد نظر المفسرون الا ان لا يعلم واحدا يقطع فيه انه من
الصادقين فيثبت ان الصادقين الذين امرنا بالكون معهم مجموع الامة وذلك

كتاب اصول

وذلك يدل على ان الاجماع حجة واما السنة فما تظاهرت الروايات عن الرسول بعصمة هذه الامة
عن الخطاء بالفاظ مختلفة على لسان الثقات من الصحابة كقوله عم لا تجتمع امتي على الضلالة
او على ضلالة لم يكن الله ليجمع امتي على ضلالة ولا على خطاء وما راه المسلمون حسنا فهو عند الله
حسن عليكم بالسواد الاعظم من خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام عن عنقه الى غيرها
من الاحاديث التي لا تحصى كثرة ولم يزل كانت ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين ومن بعدهم
متمسكا بها في اثبات الاجماع من غير خلاف فيها ولا نكير الى زمان المخالف والعادة ماضية باحالة
اتفاق مثل هذا الخلق الكثير مع تكرر الازمان واختلاف مذاهبهم وهممهم ودواعيهم مع كونها
مجبولة على الخلاف على الاطلاق بما لا اصل له في اثبات اصل من الشرع وهو الاجماع من غير ان
ينبه احد على فساده وابطاله واظهار النكير واما المعقول فهو انه قد ثبت بالدليل القطعي
ان نبينا عم خاتم الانبياء وشريعته دائمة الى يوم القيامة ومتى وقعت حوادث ليس فيها نص قاطع
من الكتاب والسنة واجتمعت الامة على حكمها ولم يكن اجماعهم موجبا وخرج الحق عنهم ووقعوا
في الخطاء او اختلفوا في حكمها من الكتاب والسنة واجتمعت الامة على حكمها ولم يكن اجماعهم
موجبا وخرج الحق عن اقوالهم فقد انقطعت شريعته فلا يكون شريعته كلها دائمة فيؤدي الى ايهام
الخلف في اخبار الشرع وذلك محال فوجب القول بكون الاجماع حجة قطعية لعدم النزعة لوجوده
حتى لا يؤدي الى المحال وقد اعترضوا على هذه الادلة بوجوه وقد ذكرنا بعضها مع اجوبتها
في الكشف فلا نطول هذا الكتاب بذكرها ثم اختلف القائلون بان الاجماع حجة فيمن ينعقد
بهم الاجماع وقال بعضهم لا اجماع الا الصحابة وهو مذهب داود ومن تابعه من اهل الظواهر
واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه لان الاجماع انما صار حجة بصفة الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر لانهم كانوا هم المخاطبين بقوله كنتم خير امة اخرجت للناس وبقوله وكذلك جعلناكم
امة وسطا دون غيرهم اذ الخطاب يتناول الموجود دون المعدوم ولانه لا بد في الاجماع من
اتفاق الكل والعلم باتفاق الكل لا يتاتى الا في الجمع المحصور كما في زمان الصحابة اما في سائر
الازمنة فيستحيل معرفة اتفاق المؤمنين على شيء مع كثرتهم وتفرقهم في مشارق الارض ومغاربها
وقال بعضهم منهم الزيدية والامامية من الروافض لا اجماع الا العترة للرسول عم وابنته
متمسكين في ذلك بقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم
تطهيرا اخبر بنفي الرجس عنهم بكلمة انما الحاصرة للدلالة على انتفائه عنهم فقط والخطاء
من الرجس فيكون منفيا عنهم فقط وبقوله عم اني تارك فيكم الثقلين فان تمسكتم بهما

المخاطبين

لم تضلوا

لم تضلوا كتاب الله وعترتي حصر التمسك بهما فلا تتحقق الاقامة بالحجة على غيرهما ولانهم اختصوا
بالشرف والنسب وكانوا اهل بيت الرسالة ومهبط الوحي والنبوة ووقفوا على اسباب النزول
ومعرفة التاويل وافعال الرسول واقواله عم لكثرة المخالطة فكانوا اولى بهذه الكرامة
وقال بعضهم لا اجماع الا لاهل المدينة فانها تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطاء من
الخبث فكان منفيا عنهم واذا انتفى عنهم وجبت متابعتهم ضرورة ولان المدينة كانت مهاجر النبي
عم وموضع قبره ومهبط الوحي ومجتمع الصحابة ومستقر الاسلام ومتبوء الايمان ومنها ظهر العلم
ومنها صدر فلا يجوز ان يخرج الحق عن قول اهلها كيف وانهم شاهدوا التنزيل وسمعوا التاويل
فكانوا اعرف باحوال الرسول عم من غيرهم فوجب ان لا يخرج الحق عن قولهم والصحيح عندنا ان الاهلية
الاجماع تثبت بصفة الاجتهاد والعدالة لان النصوص والحجج التي جعلت الاجماع حجة بدلالة اشتراط
ما ذكرنا اما اشتراط العدالة فلان حكم الاجماع وهو كونه ملزما انما يثبت باهلية اداء الشهادة كرامة
لهذه الامة كما قال الله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ومتى ثبت
بالعدالة والفسق يسقط العدالة فلم يبق بعد اهلا لاداء الشهادة ولا لوجوب اتباع قوله لان التوقف
في قوله واجب وذلك ينافي الوجوب لاتباع الذي هو مستكر امة فثبت ان الفاسق ليس من اهل
الاجماع وانه لا اعتبار بقوله وافق ام خالف ولهذا كان اتباع الهوى ان فسقا من اهلية الاجماع
اذا كان صاحبه داعيا اليه او ماجنا فيه او غاليا فيه بحيث يكفر فيه اما اذا كان يدعو الناس
الى معتقده سقطت عدالته لانه يتعصب لذلك تعصبا باطلا حتى يوصف بالسفه فيصير متهما
في امور الدين فلا يعتبر قوله في الاجماع وكذا اذا مجن بان لم يبال بما قال وما صنع وما قيل
له لترك المبالاة مسقط العدالة ايضا وكذا ان غلا فيه حتى وجب الكفارة به لا يعتبر خلافه
ووفاقه ايضا لعدم دخوله في مسمى الامة المشهود لها بالعصمة وان صلى الى القبلة واعتقد
نفسه مسلما لان الامة ليست عبارة عن المصلين الى القبلة بل عن المؤمنين وهو كافر وان كان
لا يدري انه كافر واما اذا لم يدع الناس الى هواه ولم يغل فيه فلا يعتبر قوله وخلافه فيما
يضلل موافقه وهو ... قوله فيما نسبوا به الى الهوى لانه انما يضلل المخالفة ... موجبا
للعلم فكل قول كان بخلاف النص فهو باطل وفيما سوى ذلك يعتبر قوله والشبهة الاجماع
مع مخالفة ... اهل ... ولهذا كان مقبول الشهادة في الاحكام وعند بعض العلماء الاتقياء
بقوله في الاجماع اصلا ... الاجماع حجة ثبت كرامة ... من الامة على الاطلاق على السوى
هذه الكرامة وهو مختار شمس الائمة وصاحب الميزان واما اشتراط الاجتهاد فلما يحتاج فيه الا الراي

منتفيا

كتفصيل احكام النكاح والطلاق والبيع فينعقد الاجماع فيه باتفاق اهل الراية والاجتهاد ولا
يشترط اتفاق غيرهم حتى لو خالفهم بعض العوام فيما اجمعوا عليه لا يعتبر بخلافه عند الجمهور لان العامي
ليس باهل لطلب الصواب اذ ليس له آلة هذا الشان وهو كالصبي والمجنون في نقصان الآلة ولانه
من عصمة الامة من الخطاء لا عصمة من تصور منه الاصابة لاهلية قال الغزالي [illegible] وقوع
لها اهلا لان العامي العاقل يعرف [illegible] فهو محجوج بعلمه من جهة الخواص والعوام ومن
ليس من اهل الراية والاجتهاد من العلماء حكم العوام حتى لا يعتد بخلاف المتكلم الذي لا يعرف الا علم
الكلام والمفسر الذي لا علم له بطرق الاجتهاد والمحدث الذي لا بصر له في وجوه الراية وطرق المقاييس
والنحوي الذي لا معرفة له بالادلة الشرعية والاحكام الشرعية باعتبار نقصان آلتهم في درك الاحكام بمنزلة
العوام واما نقل الاجماع فيما لا يتعلق بالراية ويشترك في دركه الخواص والعوام كالصلوات الخمس ووجوب الصوم
والزكوة ونحوها فيشترط في انعقاد الاجماع فيه اتفاق الكل من الخواص والعوام حتى لو فرض خلاف في
بعض العوام فيه لا ينعقد الاجماع لا انه غير واقع وهو معنى قوله الا فيما يستغنى عن الراية قوله
ولا عبرة لقلة العلماء وكثرتهم ذهب بعض الاصوليين كامام الحرمين وغيره الى اشتراط عدد التواتر في العلماء
للاجماع الى المجتمعين اذ بالبلوغ حد التواتر لا يتصور تواطؤهم على الخطاء مع اختلاف الهمم والاجسام وطبائعهم
ودعوة طبايعهم الى الاختلاف كما لا يتصور تواطؤهم على الكذب في الخبر فيصير قولهم حجة وذهب الجمهور
الى انه لا يشترط ذلك بل الاجماع من علماء الامة حجة وان كانوا قلة نص عليه في التقويم الى الاجماع انما صار
حجة كرامة لهذه الامة لانقطاعها انقطاع توهم اجتماعهم على الخطاء والضلال عقلا والادلة السمعية الموجبة
لكونه حجة لا يختص بعدد دون عدد ولفظ الامة والمؤمنين يطلق على ما دون عدد التواتر ويوجب
عصمتهم عن الخطاء ووجوب اتباعهم واختلف في انه لو لم يبق من المجتهدين الا واحد هل يكون
الحجة بقوله ام لا فمنهم من قال يكون حجة الى مضمون الدليل السمعي ان لا يخرج الحق من هذه الامة
من غير تفصيل والواحد لو لم يوجد من الامة سواه [illegible] عليه لفظ الامة لقوله تعالى ان ابراهيم
كان امة قانتا لله حنيفا ولا مانع في الاطلاق الحقيقي واذا كان امة دخل تحت النصوص
الدالة على عصمة الامة عن الخطاء فيكون قوله حجة ومنهم من قال لا يكون حجة الى الاجماع مشتق من الجماعة
واقل ما يكون ذلك اثنان او ثلثة فلا يكون قول الواحد اجماعا ولا حجة واجبة الاتباع وهو
الظاهر وذكر في بعض الحواشي ان اقل ما ينعقد به الاجماع ثلثة من العلماء الى الاجماع مشتق
من الجماعة واقل الجمع الصحيح هو الثلثة [illegible] والاصح عندنا انهم اذا كانوا
جماعتهم واتفقوا قولا وفتوى من البعض مع سكوت الباقين فانه ينعقد الاجماع.

والله اعلم

١٤١

وان لم يبلغوا حد التواتر ولا بالاثبات على ذلك حتى يموتوا انقراض العصر وهو
موت جميع من اهل الاجتهاد وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها شرط لانعقاد الاجماع
وصيرورته حجة عند البعض منهم احمد بن حنبل وابو بكر بن فورك والشافعي في قول وعند
الجمهور ليس بشرط وهو الصحيح من مذهب الشافعي واختلف القايلون باشتراطه في فايدته
فقال احمد بن حنبل ومتابعوه هي جواز الرجوع قبل الانقراض لا دخول من سيحدث في اجماعهم
واعتبار موافقته للاجماع حتى لو اجمعوا وانقرضوا مصرين على ما قالوا يكون اجماعهم
حجة وان خالفهم المجتهد اللاحق في زمانهم وقياس هذه الطريقة ان لا يكون المخالف خارقا
للاجماع ايضا لوقوع الخلاف قبل الحكم بانعقاد الاجماع فاذا انقرضوا لم يبق ذلك الخلاف
معتبرا ويكون خرقا للاجماع وذهب الباقون الى انها جواز الرجوع وادخال من ادرك
عصرهم من المجتهدين في اجماعهم واعتبار موافقتهم لا ادخال من ادرك عصرهم فيه
لما يؤدي اليه ان لا ينعقد الاجماع اصلا احتج من شرط الانقراض بان الاجماع انما صار
حجة بطريق الكرامة بناء على وصف الاجتماع ولا يثبت الاجتماع الا باستقرار الاراء واستقرارها
لا يثبت الا بانقراض العصر لان الناس قبله في حال تامل وتفحص فكان الرجوع للكل او البعض
محتملا ومع احتمال الرجوع لا يثبت الاستقرار فلا يثبت الاجماع يوضحه ان ابا بكر رض كان
يرى التسوية في القسمة والعطاء من كان له فضيلة وغيره ولم يخالفه في ذلك احد من الصحابة
ولما صار الامر الى عمر رض خالفه فيه وفضل في القسمة بالسبق في الاسلام والعلم ولم ينكر عليه
احد من الصحابة وانما صحت هذه المخالفة باعتبار ان العصر لم ينقرض وان عمر رض كان يرى عدم
جواز بيع امهات الاولاد ووافقه الصحابة عليه ثم ان عليا رض خالف من بعده حتى قال له عبيدة
السلماني رايك في الجماعة احب الينا من رايك وحدك ولم يكن ذلك الا لان العصر لم ينقرض
فعرفنا ان بعدم الانقراض لا يثبت حكم الاجماع ولكنا نقول ما ثبت به الاجماع حجة من النصوص
الواردة في الكتاب والسنة لا يفصل بين الانقراض وعدمه بل يدل على انه حجة قبل الانقراض
فلا يجوز زيادة اشتراط الانقراض عليها لانه نسخ ثم ما دل عليه دليل على ان الزيادة نسخ وهو لا يجوز
لما ذكروا من الدلائل والى الحق [illegible] والاجماع كاجماع اهل الاجماع بين هذه الامة فمنشا ذلك

بنفس الاجماع من غير توقف على انقراض العصر لانه لو توقف عليه جاز لمن يكفر الممتزجين اتفقت
اجتمعت على الخطا وانه غير جائز وقوله لم يشترط الاستقرار لامتداد انقراض العصر الى ما قبله حال
تامل وتفحص فاسد النظر الكلام فما اذا مضت مدة التامل وقطعت الامة على الاتفاق على الجزو
عن انفسهم انهم معتقدين ما اتفقوا عليه فكيف لا يشترط مدة الحاجة فكيف فاسد وكذا تعلقهم بخبر الشهود
ان عمر رضي من حلفوا الكم رضي زمانه وناظر في ذلك فما الجعل من جاهل سعد العبد بالله وغيره
طوعا كمن دخل في الاسلام كرها فقال ابو بكر رضي انما عملوا لله فاجرهم على الله وانما الدنيا بلاغ
ان بلغه العيش ومن به الحاجة الى ذلك سواء ولم يرو عن عمر رضي انه رجع عن قوله الى قول ابي بكر رضي
فلا يكفر الاجماع بعد رد ابي بكر منفصلا فلما آل الامر اليه عمل برايه في حال امامته وكذا مخالفته على رضي
في مع امهات الاولاد لم يكن بعد انعقاد الاجماع فانه روي عن جماعة من الصحابة انه كانوا يرون بيع
امهات الاولاد في زمان عمر رضي منهم جابر بن عبد الله وغيره فلا يكفر الاجماع منعقدا اتفاقا وقول عبيدة
رايك مع الجماعة احب الينا من رايك وحدك دليل على انه مع عمر جماعة الاولى لا جميع الصحابة
وانما اخبار عبيدة ان يكفر قول علي رضي مضافا الى قول عمر لانه كان يرى قول الاكثر على قول الاقل
وعلي رضي لا يرى الترجيح بالكثرة بل بقوة الدليل ولهذا تبين انه انعقد الاجماع لم يتوقف على انقراض
العصر ولانه الحق يثبت بنفس الاجماع لم يصح رجوع البعض عما اتفق الكل عليه لان الحق لا يعتبر
فما اتفقوا عليه صار اتفاقهم دليلا قطعيا مكان الرجوع مخالفة الدليل القطعي وهو جائز ان
اجماعهم انعقد على الخطا فيكفر مردود لاختلاف الاقل انه خلاف البعض كان ما اقامه انعقاد
الاجماع فلو صح هذا الحق متعين فيجوز لكل واحد منهم العمل بما ادى اليه اجتهاده لاحتمال الصواب في قوله
ثم الاجماع على مراتب درجات متفاوتة كالنصوص من الكتاب والسنة مثل الظاهر والنص والمفسر
والمحكم والمتواتر والمشهور وخبر الواحد فاقوى اجماع الصحابة نصا كاجماعهم على خلافة ابي بكر
رضي الله عنه واجماعهم الاختلاف لاحد [illegible] لوجود [illegible] والعشرة عم واهل المدينة منهم ولوجود النص
عن الكل وكان مثل الحكم من النصوص والمتواتر من الاخبار ثم الذي يليه الاجماع الذي ثبت بنص
بعض الصحابة وسكوت الباقين منهم فانه وان كان اجماعا عند الجمهور ولكنه مثبت السكوت عن الرد
ومنه الدلالة على التقرير انه تقرير الحكم في التنصيص عليه وعدلة ابهم ما اذا نص بعض
اهل الاجماع على حكم في مسالة قبل الاستقرار المذهب على حكم [illegible] وانتشر ذلك من اهل العصر
ومضت مدة التامل فيه ولم يظهر مخالف كان ذلك اجماعا عند الجمهور العلماء ويسمى اجماعا سكوتيا

الدليل

ونقل عن الشافعي انه ليس باجماع ولا حجة وهو مذهب عيسى بن ابان من اصحابنا
وابي بكر الباقلاني من الاشعرية وداود الظاهري وبعض المعتزلة تمسكوا في ذلك بان
السكوت قد يكون للمهابة والتقية كما قيل لابن عباس رضي لما اظهر قوله بالعول
وقد كان يكره هذا قبل هذا في زمان عمر رضي انه كان يقول بالعول فقال كان رجلا مهيبا فهبته
وفي رواية منعني عن ذلك درته وقد يكون لانه لم يتامل [illegible] المسالة لاشتغاله بالجهاد
او بيان للشريعة او تامل ولم يؤد اجتهاده الى شيء فتوقفوا وقد يكون لكون القائل
اكبر سنا واعظم حرمة ما اقوى في الاجتهاد فلا يرى العلماء الانكار مصلحة [illegible] واذا
احتمل السكوت هذه المعاني لا يكون حجة خصوصا فيما هو موجب العلم قطعا وتمسك العامة بان شرط
انعقاد الاجماع التنصيص من كل واحد منهم على قوله واظهار الموافقة مع الاخرين قولا
لا يؤدي الى ان لا ينعقد الاجماع لانه لا يتصور اجماع اهل العصر كلهم على قول يسمع ذلك
منهم لا جرم بل انما يكون ذلك بانتشار الفتوى من البعض وسكوت الباقين وفي اتفاقنا
على كون الاجماع حجة دليل على بطلان قولهم هذا القائل وهذا لان المتعذر كالممتنع والتعلق
الشيء بشرط هو ممتنع يكون نفيا فكذا تعليقه بما هو متعذر ولانه اذا ظهر قول من بعض اهل
الاجماع فسكوت سائر [illegible] انهم لم يجتهدوا او اجتهدوا ولم يؤد اجتهادهم الى شيء ولا ذكر
ابطال ذلك القول او ابى صحته ولا يجوز ان لا يجتهدوا في الحادثة لما فيه [illegible] فان
ترك الاجتهاد من الجرم العظيم في حادثة نزلت خلاف الحال مع وذكر الى اهمال حكم الله تعالى
والى خروج الحق عن اهل العصر بعضهم ترك الاجتهاد وبعضهم الخطاء عن طريق الصواب لعلم كمن
ذلك القول حقا ولا يجوز ان يجتهدوا ولم يؤد اجتهادهم الى شيء الى ذلك يؤدي ذكرا الى
خفاء الحق مع ظهور طريقه على جميع الامة وهو محال ولا يجوز ان يكون اجتهادهم ادى الى
الخلاف لانهم يكتمون عن اظهار الحق واجب لا سيما مع ظهور قول هو باطل [illegible]
عندهم والتعلق بالهيبة والتقية باطل لانهم يظهرون [illegible] ولا يهابون [illegible]
تعين الوجه الاخير وتبين انهم انما سكتوا لرضاهم بما ظهر من القول فصار كالنطق ولا نجوز
انهم سكتوا لاعتقادهم ان كل مجتهد مصيب لانا نقول لا يمنع ذلك عن ما حثه وطلب الكشف
عن حاله كالعادة الجارية في مناظرة المجتهدين في طلب الحق كما ظهرتهم في مسائل الحلال والعول

اخبرها ام

١

وذكر في الجنين على انه لم يكن في الصحابة من يعتقد ذلك على ما عرف في موضعه وذكر
صدر الاسلام ابو اليسر ان هذا الاجماع لا يخلو من نوع شبهة لما ذكره الخصم فيكون اجماعا
مختلفا فيه ويكون دون المتواتر من وجوه الاجماع لكنه مع هذا مقدم على القياس وقوله
ثم اجماع من بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه قول من سبقهم اي لم يظهر فيه قول الصحابة
اصلا كاجماعهم على صحة الاستصناع ان هذا ليس باجماع عند من قال لا اجماع الا
للصحابة فلما وقع في معرض الاختلاف انحطت درجته عما هو متفق عليه والضمير
المخفوض في من سبقهم راجع الى من الاول والمستكن راجع الى من الثانية والضمير
المجرور في فيه راجع الى الحكم ووقع في بعض النسخ قول من سبقهم من مخالف بالجر على
انه بدل من اي لم يظهر فيه قول مخالف سبقهم او بالرفع على انه عليه لم يظهر وقول
بالنصب على المفعولية المخالف قبلهم من سبقهم او على انه خبر مبتدا محذوف والتقدير
وهو مخالف وقيل هذا ليس بصحيح لان المراد به ظهور قول السابقين اصلا لا نفي قول
المخالف منهم خاصة والدليل عليه ما ذكر في التقويم اجماع اهل كل عصر بعدهم على حكم لم يسبقهم
فيه قول وما يظهر صحته ان الغرض بيان انحطاط الاجماع من بعد الصحابة الى الدرجة الثانية
في حال اجماعهم على حكم لم يظهر فيه قول من سبقهم اصلا واجماعهم على حكم ظهر فيه قول موافق ممن
سبقهم سواء وبذكر المخالف يحصل هذا الغرض لانه علم ظهور المخالف بحقيقة العلم ظهور قول
وبظهور قول موافق ايضا فكان التقييد به مفيدا لانحطاط النوعين الى الدرجة الثانية
يوضحه انه لو لم يظهر الاجماع القربة الثانية قول مخالف من سبقهم فظهر قول موافق
كان حكمه حكم ما لم يظهر فيه قول ممن سبقهم اصلا في انه يكون منحطا عن درجة اجماع الصحابة
فلم يكن لهذا القيد فائدة الى قوله ثم اجماعهم اي اجماع من بعد الصحابة على قول له حكم سبقهم
فيه مخالف بعد ما اختلف اهل عصر في مسالة على قولين واستقر خلافهم فذلك على نوعها احدهما
الاجماع في العصر الذي يحدث على احد قوليهم في تلك المسالة وهل يكون عدم الاختلاف شرطا لصحة
مذهب اكثر اصحاب الشافعي وعامة اهل الحديث انه لا ينعقد وبقي المسالة اجتهادية كما كانت
واختلف مشايخنا في ذلك فقال الاكثر انه لا يمنع من انعقاد الاجماع وهو يرفع الخلاف السابق
عند علمائنا الثلثة وهو مختار القاضي المصنف وهو قول احمد واليه ذهب ابو سعيد الاصطخري
وابو بكر القفال من اصحاب الشافعي وقال بعضهم فيه اختلاف من اصحابنا عند احمد لا

اي الذي ... بعد الصحابة ... وصورته ما اذا اختلفوا

منع

٢٤٠

منع من الانعقاد وعند محمد لا ينعقد ولابو يوسف في بعض الروايات مع احمد وفي بعضها
مع محمد وهو الاصح واحتج من جعل عدم الاختلاف السابق شرطا لانعقاد الاجماع بان
الحجة اتفاق كل الامة ولم يحصل الاتفاق لان المخالف الاول من الامة بحرمة موته
ولم يبطل قوله بدليل ان ذلك لو بطل لا بقي المذاهب بموت اصحابها كمذهب ابي حنيفة والشافعي
وغيرهما وصار قول الباقين من الامة فيما اذا اختلفوا في حكم على قولين وماتت احد
الفريقين اجماعا لكونهم كل الامة في هذا الوقت وهو باطل وان لم يحصل اتفاق كل الامة
لا يكون اجماعا يوضحه ان خلافه اعتبر لدليل لا لعينه اي قول صاحب الشرع لا اعتبر الا
بالدليل ودليل المخالف باق بعد موته فكان كبقائه بنفسه مخالفا فلا يلزم من صحة نسبة
بعض اصحابنا الى الضلال لانه بقي اجماع من بعدهم على احد القولين ان الحق ما ذهب
اليه المجمعون وان القول الاخر خطا بيقين فيجب نسبة القائلين الى الضلال اذ الخطا بيقين
هو الضلال بواحدة يظن بابن عباس انه ضلالا فكان العول في تورث الثلث كل المال
في زوج وابوين ولهذا احتج الشافعي بعجز على خلاف قوله في المسلمين والابن مسعود في خلك
في تقديم ذوي الارحام على مولى العتاقة وان اجمعوا بعده على خلاف ذلك وجه قول
من لم يجعل الاختلاف السابق مانعا من انعقاد الاجماع ان الادلة التي عرفنا بها كون الاجماع
حجة لا توجب الفصل من اجماع سبقه خلاف ومن اجماع لم يسبقه خلاف فتخصيصها بالاجماع الذي لم يسبقه
خلاف تقييد لها من غير دليل يوجبه فكان باطلا لا يرى كيف اختصاص هذه الامة بهذه الكرامة ثبتت
باعتبار الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك انما يتصور من الاحياء في كل عصر دون من مات
قبلهم فكان انما الاعتبر قول ممن بقي بعدهم بخلاف قولهم في منع ثبوت الاجماع لا اعتبر
قول من مات قبلهم اذا اجتمعوا في عصرهم على خلافه لانهم كل الامة في هذا الوقت حقيقة
ان الصحابة لو اختلفوا في مسالة على قولين ثم اجمعوا على احدهما يسقط الاختلاف المتقدم
بلا خلاف بين المتاخرين وكذا في مثل ان الحجة في اجماع التابعين مثل الحجة في اجماع الصحابة فلما سقط
اختلاف الصحابة باجماعهم سقط باجماع التابعين ايضا وقولهم دليل الخصم باق مسلم لكنه لم يبق معتبرا
معمولا به بعدما انعقد الاجماع على خلافه كنص ينزل بخلاف القياس من ان يكون معمولا به لانه
تبين انه لم يكن دليلا لما كان شبهة والعمل بالدليل انما الى ان الراي كان حجة قبل ظهور الاجماع

١

ما ذكرنا انه قطع مقتصرا على الحال كالصحابة اذا اختلفوا في امر بالرأي فلما عرض ذلك
على الرسول عليه السلام رد قول البعض لا نسب صاحبه الى الضلال كما لو تقاتلوا قبل نزول
النص قبل بلوغ الخبر اليهم قوله لكن اي لكن الاجماع من بعد الصحابة على حكم لم يسبق
فيه الخلاف بمنزلة المشهور من الحديث حتى لا يكفر جاحده لشبهة الاختلاف ولكن يجوز الزيادة
التي هي في معنى النسخ به لان الاختلاف الواقع فيما بين الصحابة رضي الله عنهم فيما سبق فيه خلاف
بمنزلة الصحيح من الآحاد حتى كان موجبا للعمل دون العلم ... الكرخي ... الاصول
وكان هذا الاجماع حجة على ادنى المراتب كالاجماع المنقول ... يكون مقدما على القياس
كخبر الواحد قوله واذا انتقل الينا اجماع السلف ... الاجماع احد الادلة
القاطعة مثل السنة فلما ثبتت السنة ... بدليل قاطع وبدليل ظني فيه شبهة فكذا
الاجماع فاذا انتقل الينا اجماع الصحابة بما تعاقب كل عصر على نقله كان بمنزلة نقل السنة
المتواترة فيكفر جاحده عند من جعل انكار الاجماع كفرا كجاحد السنة المتواترة وذلك مثل اجماعهم
على خلافة ابي بكر رضي الله عنه واجماعهم على قتال مانعي الزكوة واذا انتقل الينا الاجماع الينا
بالافراد اي بنقل الآحاد بان روى ثقة ان الصحابة اجمعوا على كذا كان هذا النقل بمنزلة
نقل السنة بالآحاد وكان هذا الاجماع بمنزلة السنة المنقولة بالآحاد هو موجب للعمل دون
العلم ويقدم على القياس عند اكثر العلماء لان الاجماع حجة قطعية كقول الرسول عليه السلام ثم اذا نقلت
السنة الينا بطريق الآحاد كانت موجبة للعمل مقدمة على القياس فكذا الاجماع المنقول
بالآحاد وذلك مثل ما روي عن عبيدة السلماني انه قال ما اجتمع اصحاب رسول الله عليه السلام على كل
شيء كاجتماعهم على المحافظة على الاربع قبل الظهر وعلى الاسفار بالفجر وعلى تحريم نكاح الاخت
في عدة الاخت ونقل عن بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي منهم الغزالي انه لا ...
لا يوجب العمل لان الاجماع دليل قاطع يحكم به على الكتاب والسنة المتواترة وخبر الواحد
ليس بقطعي فكيف يثبت به قاطع والجواب انا لا نثبت بنقل الواحد اجماعا هو ممتنع كخبر
الواحد ولكنهم يقولون وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بدلائل قاطعة وهي اجماع الصحابة
ودلالات النصوص ولم يوجد هاهنا دليل قاطع يدل على وجوب العمل به فلو ثبت لكان
بالقياس على خبر الواحد ولا مدخل للقياس في اثبات اصول الشرع لانه نصب شرع
بالرأي ولا مدفع لهؤلاء لان مناط وجوب العمل ثمة انما هو طريق الدلالة وهو ان حال نقل

الواحد

الواحد الدليل الظني يوجب العمل قطعا كالخبر الذي تخللت واسطة من نقله والرسول
فنقل الواحد الدليل القطعي وهو الاجماع الذي لم يتخلل فيه من نقله واسطة اولى
بان يوجب العمل قطعيا لان احتمال الضرر في مخالفة المقطوع به اكثر من احتماله في مخالفة المظنون
به واذا ثبت وجوب العمل في هذه الصورة ثبت فيما اذا تخلل في نقله واسطة او وسائط
لعدم القائل بالفصل واذ بينا الفراغ بحمد الله تعالى وتوفيقه وهدايته وتسديده عن ابواب الاصول
الثلاثة وتوضيح حقائقها وكشف معضلاتها وتوضيح دقائقها فلنشرع في بيان الاصل الرابع الذي
هو ميدان الفحول ومزلة العقول ومسارح الفكر ومضمار لارباب النظر جاعلين من ... تحقيق
معانيه ... وتمهيد مبانيه مستمدين من التوفيق من العزيز العلام ومصلين على نبينا محمد خير
الانام والله اعلم باب القياس وهو ابواب القياس مشتمل على بيان نفس القياس اي تفسيره
وشرطه وركنه وحكمه ودفعه ... الكلام لا يصح الا بمعرفة معناه لان الكلام وضعا واصطلاحا
اذ لو لم يكن له معنى لم يكن مفيدا وكان مهملا كالحان الطيور ولا يعتبر الا عند شرطه لان
توقف المشروط على الشرط كتوقف صحة الصلوة على الطهارة وصحة النكاح على حضور الشهود
امر ظاهر ولا تقوم الا بركنه لان ركن الشيء نفس ذلك الشيء او بعض ما هو داخل في ماهيته
ولم يشرع الا لحكمه لان الشيء انما يخرج من حد السفه والعبث الى حد الحكمة بكونه مفيدا وذلك
انما يتحقق بالحكم وبعد تحقق هذه الجملة يتم السائل ... الدفع كما ستعرفه فلم يكن بد من بيان
هذه الجملة اما تفسيره لغة فالتقدير يقال قست الارض بالقصبة اذا قدرتها بها وقاس الطبيب الجرح
اذا سبره بالمسبار ليعرف مقدار غوره ثم التقدير لما استدعى امرين يضاف احدهما الى الآخر
بالمساواة استعمل في المساواة ايضا فيقال قس النعل بالنعل اي سوها بصاحبتها واسم الفعل
مؤنث ... الشيخ ذكر ضميرها نظرا الى ظاهر اللفظ وصلة القياس في اللغة بالباء
الا في كلمة على جعلت صلته في الشرع فيقال قاس عليه لتضمين معنى البناء ليدل على ان القياس
الشرعي للبناء لا للاثبات ابتداء وهو مصدر قاس يقيس قياسا وقايس يقايس
قياسا وقايس يقايس مقايسة وقياسا قوله والفقهاء اذا اخذوا حكم الفرع من الاصل
في الاحكام الشرعية سموا ذلك قياسا لتقدير الفرع بالاصل وتسويتهم اياه به في الحكم والعلة
اشارة الى المعنى الاصطلاحي من غير ان يكون تحديدا للقياس والمعول عليه في تحديده ما نقل

عن الشيخ ابي منصور رحمه الله انه ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر فهو اختيار لفظ
الابانة دون الاثبات لان القياس مظهر وليس بمثبت بل المثبت هو الله سبحانه وتعالى وذكر
مثل الحكم وذلك الحلة احوط لان فيه احترازا عن القول باستقلال الاوصاف فانه لو لم يذكر لفظ المثل
يلزم ذلك وذكر لفظ المذكورين ليشمل القياس بين الموجودين وبين المعدومين كقياس عديم
العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب عنه بالعجز عن فهم الخطاب
واداء الواجب ثم التعبد به جائز عقلا وواقع سمعا عند جميع الصحابة والتابعين وجمهور
الفقهاء والمتكلمين وقالت الشيعة كلها والخوارج سوى بعض النجدية منهم وابراهيم النظام
وجماعة من معتزلة بغداد ورود التعبد به ممتنع عقلا وقال داود الاصفهاني وابنه محمد
وجميع اصحاب الظواهر والقاشاني انه ليس بممتنع عقلا ولكن الشرع لم يرد بالتعبد به بل منع
من العمل بالقياس وذلك باطل واتفق القائلون بورود التعبد به سمعا على ان الدليل
السمعي الوارد بالتعبد به قطعي سوى ابي الحسين البصري من المعتزلة وقد بينا المسئلة بدلائلها
وشبهها في الكشف فلا نشتغل بذكرها هاهنا قوله واما شرطه فان لا يكون الاصل مخصوصا
بحكمه بنص آخر لا بد من بيان الاصل والفرع لكثرة دورهما في مسائل هذا الباب فنقول
الاصل في القياس عند اكثر الفقهاء من اهل الفقه والنظر هو محل الحكم المنصوص عليه كما اذا
قيس الارز على البر في تحريم بيعه بجنسه متفاضلا كان الاصل هو البر عند هؤلاء لان الاصل ما كان
حكم الفرع مقتبسا منه ومردودا اليه وهذا هو البر عندهم وعند المتكلمين
هو الدليل الدال على الحكم المنصوص عليه من نص او اجماع كقوله عم الحنطة بالحنطة مثلا بمثل في هذا المثال
لان الاصل ما يتفرع عليه غيره والحكم المنصوص عليه يتفرع على النص فكان النص هو الاصل وذهبت
طائفة الى ان الاصل هو الحكم في المحل المنصوص عليه لان الاصل ما ابتنى عليه غيره وكان العلم به
موصلا الى العلم والظن بغيره وهذه الخاصية موجودة في الحكم الذي في المحل الذي هو الفرع لا يتفرع
على المحل ولا على النص ولا الاجماع اذ لو تصور الحكم في المحل دونهما بدليل عقلي او ضرورة
امكن القياس فلم يكن النص اصلا للقياس ايضا وهذا النزاع لفظي لامكان اطلاق الاصل
على كل واحد منها لابتناء حكم الفرع على الحكم في المحل المنصوص عليه وعلى المحل والنص ان كل واحد
منها اصل واصل للاصل لكن لا شبهة ان يكون الاصل هو المحل كما هو مذهب الجمهور
ان الاصل يطلق على ما يبتني عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره ويستقيم اطلاقه على المحل المتعين

الا بالعكس

اما بالمعنى الاول فلما قلنا واما بالمعنى الثاني فلافتقار الحكم ودليله الى المحل ضرورة من غير
عكس لان المحل غير مفتقر الى الحكم ولا الى دليله والغرض المطلوب بيان الاصل الذي يقابل
الفرع في الركن في القياس ولا شك انه بهذا الاعتبار هو المحل واما الفرع فهو المحل المشبه
عند الاكثر كالارز في المثال المذكور وعند الفقهاء هو الحكم الثابت فيه بالقياس كحرمة
البيع بجنسه متفاضلا وهذا اوضح لانه الذي يبتني على الغير ويفتقر اليه دون المحل الا
انهم سموا المحل المشبه به اصلا وسموا المحل الآخر فرعا واذا عرفت هذا فنقول ان كان
المراد من الاصل هاهنا النص المثبت للحكم فالمراد من الخصوص التفرد كما في قولك فلان
مخصوص بعلم الطب اي متفرد به من بين العامة لا يشاركه فيه احد لا الخصوص من صيغة
عامة فانه غير مانع عن القياس الا ترى ان اهل الذمة لما خصوا عن عموم قوله تعالى الحق
بهم الشيوخ والصبيان والرهابين وغيرهم بالقياس والباء في بحكمه بمعنى مع وفي بنص آخر
للسببية والمختص به غيره لكون الضمير راجعا الى الاصل اي يشترط ان لا يكون النص المثبت
للحكم في المحل مختصا مع حكمه بذلك المحل بسبب نص آخر دل على اختصاصه بذلك المحل مثل
قوله عم من شهد له خزيمة فحسبه فانه مختص مع حكمه وهو قبول شهادة الفرد بمحل وروده
وهو خزيمة بسبب نص آخر دل على اختصاصه به وهو قوله تع واستشهدوا شهيدين من
رجالكم فانه لما اوجب على الجميع مراعاة العدد لزم منه نفي قبول شهادة الفرد فاذا خص
بدليل في موضع كان مختصا به ولا يتعدى النص الثاني فيه الى غيره وان كان المراد منه محل الحكم
كما هو مذهب الجمهور فالمراد من الخصوص التفرد لما قلنا والباء في بحكمه صلة الخصوص
وفي بنص آخر للسببية ايضا اي يشترط ان لا يكون محل الحكم مختصا بالحكم المشروع فيه بسبب نص آخر
يدل على اختصاصه بهذا الحكم مثل خزيمة رض فانه مختص اي متفرد بقبول شهادته وحده
لا يشاركه فيه غيره وعرف هذا الاختصاص بقوله عليه السلام واستشهدوا شهيدين من رجالكم وعلى
هذا الوجه يدل عبارة القوم او المراد من الخصوص خصوص الحكم اي لا يكون الاصل في خصوص
الحكم بطريق الكرامة او الاستحقاق الخصوص فانه لا يمنع من القياس والباء في بنص صلة المخصوص
متعلق بالمخصوص والنص الآخر الدليل المخصص والمخصوص منه غير مذكور يعني يشترط

لان لا يكون محل الحكم مخصوصا عن ذا علة عامة مع حكمه او ملتبسا بحكمه بنص اخر بخصيصه
مثل خزيمة رضي فانه مخصوص بحكمه وهو قبول شهادته وحده عن العمومات الموجبة للعدد
مثل قوله تعالى واستشهدوا شهيدين واشهدوا ذوي عدل منكم لقوله عم من شهد له خزيمة
فحسبه ولكن طريق الكرامة فتمنع من الحاق غيره به بالقياس سواء كان مثله في الفضيلة او فوقه
او دونه لمنافاته الحاق الغير به ابطال الكرامة الثابتة بالنص الموجب الاختصاص ذكره الفخر
بخلاف تعليل الدليل المخصص في العام حيث يجوز لانه لا يوجب ابطال شيء لبقاء صيغة العموم
والدليل المخصص علامة كان قبلها حتى لو ادى الى ابطال النص ما لم يبق بعد الاول الا واحدا
وان كان لا يجوز لانه لا يحصل ابطال العموم بالقياس الا في هذا الوجه انما يصح على قول من جوز
تاخير دليل الخصوص عن العام فاما على قول من اشرط الاتصال فلا يمكن حمله على خصوص العموم
الموجب لاشتراط العدد كان سابقا على حادثة خزيمة وكان حادثته ناسخا مخصصا والضمير في
اختصاصه لخزيمة وفي به للحكم اي ثبت بالنص اختصاص خزيمة بهذا الحكم وهو قبول شهادته وحده
ويحتمل ان يكون على العكس اي ثبت اختصاص هذا الحكم لخزيمة كما قيل والاول اظهر قوله الظاهر
قوله وان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه وقصة خزيمة رضي ان النبي عم اشترى ناقة من اعرابي
واوفاه ثمنها ثم جحد استيفاء الثمن وجعل يقول هلم شهيدا فقال عم من يشهد لي فقال خزيمة
بن ثابت انا اشهد لك يا رسول الله انك اوفيت الاعرابي ثمن الناقة فقال عم كيف تشهد لي
ولم تحضرنا فقال يا رسول الله انا نصدقك فيما تاتينا به من خبر السماء افلا نصدقك في ثمن
ناقة فقال رسول الله عم من شهد له خزيمة فحسبه كذا في المبسوط قال بحر العلوم
مولانا حافظ الدين قدس الله روحه انما اختص بهذه الكرامة لاختصاصه من بين الحاضرين بفهم
جواز الشهادة لغيره بناء على العيان فان قوله عم في افادة العلم بمنزلة العيان والنبي قد جعل القائم
في بعض الاحكام بمنزلة العيان فكان قول الرسول عم بدليلك اولى قوله وان لا يكون الاصل
اعني حكم الاصل معدولا به عن القياس الصحيح بل راجع الى الاصل والبار للتعدية ومعنى العدول
لازم وهو الميل عن الطريق ولا بيانه المجهول فيه للايجاب ويكون معناه مع الباء مع الفاعل اي
ومن شرطه ان لا يكون الاصل ليه حكم عادلا عن سنن القياس اي ما يرى الحكم فيه على خلافه
ان حاجتنا الى اثبات الحكم في الفرع بالقياس على الاصل موافقا للنص فاذا جاز النص في محل مخالفا
للقياس لم يمكن اثبات الحكم في الفرع بالقياس على الاصل لان القياس يرد هذا الحكم ويقتضي عدمه
طالسقم اثباته بما كان النص اذا ورد نافيا لحكم لا يستقيم اثباته بما لانه يصير نافيا ومثبتا لشيء واحد

في زمان واحد وذلك مثل ايجاب الطهارة بالقهقهة في الصلاة ما ثبت مخالفا للقياس لان الطهارة
بزوال النجاسة وهو الحدث ولم يوجد الحدث جعلها مزيلة للطهارة في الطهارة الصلاة المطلقة
على القياس ولا يمكن الحاق غيرها بها حتى لو ارتكب العلوق فاحيائه الحد لا تنتقض به الطهارة
وان كان لا يزداد اعظم جناية من القهقهة ولا يمكن تعدية حكمها الى صلاة الجنازة وسجدة التلاوة
لانها جعلت حدثا في صلاة مطلقة بخلاف القياس فيقتصر على مورد النص وذكر بعض المحققين
تفصيل هذا الشرط فقال الخارج من القياس على اربعة اوجه احدها ما استثنى وخصص
عن قاعدة عامة ولم يعقل فيه معنى التخصيص فلا يقاس عليه غيره لتعذر العلة كاعداد الركعات
ونصب الزكوة ومقادير الحدود والكفارات وتسمية هذا القسم معدولا به عن القياس تجوز
اذ لم يسبق له عموم وقياس حتى يسمى المستثنى خارجا عن القياس بعد دخوله فيه بل معناه انه ليس
منقاسا لعدم تعقل علة وثانيها القواعد المبتدأة الخرسنة عن النظائر لا يقاس عليها غيرها لانها
تعقل معناها لانه لا يوجد لها نظير خارج مما تناوله النص والاجماع وتسميته خارجا عن القياس تجوز
ايضا وذلك كرخص السفر والمسح على الخفين فانا نعلم ان المسح على الخفين انما جوز لعسر النزع
ومسيس الحاجة اليه استصحابا ولكن لا يقيس عليه العمامة والقفازين وما لا يستر جميع القدم
لانها تساوي الخف في الحاجة وعسر النزع وعموم الوقوف فعلم الاقسام الا يجري فيها القياس
بالاتفاق ورابعها ما استثنى عن قاعدة سابقة تطرق اليه استثناؤه معنى فيجوز القياس عليه
كل مسئلة دار بين المستثنى والمستثنى منه وشارك المستثنى في علة الاستثناء وعلة عامة الاصوليين
خلافا للبعض على ما عرف فتبين بهذا ان المراد من المعدول به عن القياس هنا ما لا يعقل
معناه اصلا فيخالف القياس من كل وجه فاما اذا كان موافقا من وجه يجوز القياس عليه
كالاستحسان قوله وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى الفرع هو نظير لا نص
فيه الضمير في بعينه عائد الى الحكم وفي نظيره الى الاصل المفهوم من التعدي وفي فيه الى الفرع وهذا
الشرط في الحقيقة شرط مقصود لتضمنه اشتراط التعدية وكون الحكم شرعيا وعدم تغيره في الفرع فان قوله
بعينه يشير اليه وما ثلة الفرع للاصل وعدم وجود النص في الفرع لان الكل راجع الى
التعدي فانما تم الجميع جعل الكل شرطا واحدا بخلاف الشرط الاول وليس فانه انما الشرط العلة
بل هو من شروط العلة كما في بعض الشروح وانما شرط التعدي لان الفرع هو نظير الاصل ان كان
هو العلة ..... من امرين فلا يتحقق الا في محل قابل له والتصوير التصور في شيء واحد

الحكم الى الفرع بالتعليل كان المحل شيئا آخر احلا فلا يتحقق المقايسة ولما اشترط ان لا يكون المتعدي حكما
شرعيا ثم مذهب جمهور الفقهاء وقال ابن شريح من اصحاب الشافعي والقاضي ابو بكر الباقلاني لا يشترط
ان يكون الحكم شرعيا بل يجري القياس في الاسامي واللغات وهو مذهب جماعة من اهل العربية وقالوا
انا رأينا ان عصير العنب لا يسمى خمرا قبل الشدة المطربة فاذا حدثت تلك الشدة سمي خمرا فاذا زالت
زال الاسم والدوران يفيد غلبة الظن فيغلب على ظننا ان العلة لذلك الاسم هي الشدة فمتى رأينا الشدة
حاصلة في النبيذ غلب على ظننا انه يسمى خمرا وقد علمنا ان الخمر حرام فحكمنا بحرمة النبيذ لا لاجل نص عام
ورد في حرمة الخمر بعينها فاوجبنا الحد في شرب النبيذ والمثلث كما في شرب الخمر وكذلك سائر الاشربة
المسكرة لعموم العلة وتمسك الجمهور بقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها فانه يدل على انها بأسرها توقيفية
فيمتنع ان يثبت شيء منها بالقياس وبان القياس انما يجوز عند تعقل الحكمة في الاصل وتعليل الاسماء
غير جائز لانه لا مناسبة بين شيء من الاسماء وبين شيء من المسميات واذا امتنع التعليل امتنع القياس
البتة قال الغزالي ان العرب ان عرفتنا بتوقيفهما انا وضعنا اسم الخمر للمسكر المعتصر من
العنب خاصة فوضعنا لغيره تقول واختراع فلا يكون لغتهم بل يكون وضعا من جهتنا وان عرفتنا
انها وضعته لكل ما يخامر العقل فاسم الخمر ثابت للنبيذ بتوقيفهم لا بالقياس كما انهم عرفونا
ان كل مصدر له فاعل فاذا سمينا فاعل الضرب ضاربا كان ذلك عن توقيف لا عن قياس وان
سكتوا عن الامرين احتمل ان يكون الاسم الخمر ما يعتصر من العنب خاصة واسم غيره فلا يحكم عليهم
بانهم قالوا كذا [illegible] يضعون الاسماء لمعان ويخصصونها بالمحل كما يسمون الفرس ادهم
لسواده وكميتا لحمرته [illegible] المتلون بذلك بل الآدمي المتلون به بل الكلام
انهم وضعوا الادهم والكميت لا للاسود والاحمر بل للفرس الاسود والاحمر وكما سموا الزجاج الذي
تقر فيه المائعات قارورة اخذا من القرار ولا يسمون الكوز والحوض قارورة وان قر
فيه الماء فاذا كان ما ليس على قياس التصريف الا بعرف منهم التوقيف لا سبيل الى اثباته
بوضع بالقياس فيثبت ان اللغة وضع كلها وتوقيف لا مدخل للقياس فيها اصلا وانما
اشترط ان يكون المتعدي حكم النص بعينه اي مثل حكمه من غير تغيير الى الفرع بزيادة وصف او سقوط
قيد لان المساواة بين الاصل والفرع في الحكم لا تتحقق مع التغيير ولكن التعدي مع التغيير اثبات
حكم آخر في الفرع ابتداء غير الحكم الثابت في الاصل وهو باطل فلذلك لا يستقيم التعليل لاثبات
صحة ظهار الذمي كما ذهب اليه الشافعي لان ابا حنيفة قال موجب الظهار الحرمة والذمي من اهل الحرمة

كالمسلم وهو غير اهل الكفارة لانه غير اهل الاطعام والاعتاق وبانه لم يكن اهلا للصوم لا يتنوع حرمة ظهاره كالعبد
ليس باهل للتكفير بالمال وظهاره صحيح وان لم يكن اهلا للكفارة فهو اهل للحرمة فيعتبر ظهاره في حق الحرمة كما اعتبر
ابو حنيفة رح اعلام الذمي في حق الطلاق وان لم يعتبره لايجاب الكفارة وقلنا هذا التعليل باطل لان الحكم
الظهار في حق المسلم حرمة متناهية بالكفارة ولا يمكن اثبات تلك الحرمة في حق الذمي فانه ليس باهل الكفارة ولو صح
ظهاره لثبت به حرمة مطلقة فيكون تغيير الحكم الاصل في الفرع وهو باطل وانما قلنا انه ليس باهل للكفارة
لان المقصود بالكفارة التطهير والتكفير ولهذا شرع فيها معنى العبادة حتى يتأدى بالصوم الذي هو عبادة محضة
ولا يتأدى الا بنية العبادة ويفتى بها ولا القيام عليها كرها والكافر ليس باهل للتكفير والتطهير ولا لاداء العبادة
بخلاف العبد لانه من اهل الكفارة الا انه عاجز عن التكفير بالمال لعدم الملك بمنزلة الفقير حتى لو اعتق واصاب
مالا كانت كفارته بالمال ايضا كالفقير اذا استغنى وبخلاف الايلاء لانه طلاق مؤجل والذمي من اهل الطلاق
ولان الحرمة الثابتة باليمين مطلقة لا مؤقتة بالكفارة ولهذا لا يجوز التكفير قبل الحنث بخلاف الظهار
المماثلة بين الاصل والفرع لما ذكرنا ان القياس هو المساواة بين الشيئين في العلة والحكم فلو لم يكن الفرع نظير الاصل لا
يتحقق القياس ويكون اثبات الحكم في الفرع [illegible] ابتداء فلذلك لا يصح التعليل لتعدية الحكم من الناسي الى
الخاطئ والمكره في الافطار كما فعله الشافعي رح قال ان الناسي لما لم يقصد الافطار [illegible] مع عدم [illegible]
فطرا وان وجد منها القصد الى الفعل [illegible] مع انه لم يوجد القصد الى الفطر [illegible]
على النفسية لان الاكراه [illegible] فعل المكره [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

فيعمل فيه بقضيته فكان موافقا للحكم الثابت فيه بالنص فلا فائدة فيه [illegible]

[illegible]

الكفارة

اليمين

الايذاء

ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم

تعليل

سبيل الربوا فثبتوا فقالوا ان التغيير حصل بالتقرير بلا علم وحينا ما قالوا انه على وجوب الشاة في الزكوة بصورتها ومعناها للفقير

لان الشرع اوجب الصدقة للفقراء مجملة وفسرها النبي صلعم بقوله في خمس من الابل شاة وفي اربعين شاة شاة واشباهها فصار كانه

الشرع قال اعطوا الشاة للفقير فصارت الشاة مستحقة بصورتها ومعناها كما لو ان المشتري للشفيع وحق المستحق اوجبا الرهانة برؤيته

كما في سائر حقوق العبادة وقد سقطتم حق الفقير في صورة الشاة بالتعليل بالمالية حيث جوزتم دفع القيمة في الزكوة فكان هذا تغيير

النص لا تعدية لحكمه لان الشاة كانت مرادة بعينها قبل التعليل بحيث لا يجوز تركها الى غيرها وبعده لم تبق واجبة بل يجوز تركها

الى غيرها وهو القيمة فكان هذا مثل نقل حق الشفيع من الدار الى الثوب بالتعليل ومثل تعليل الركوع والسجود بجواز وضع الجبهة

محل آخر وهو انما تم وضع الجبهة في الركوع مقام السجود فكان باطلا فكذلك هذا الحكم بتجويز وكذلك مثل شرعت الصلوة بتكبير

بالنص جواز الابدال في الزكوة ثبت بالنص لا بالرأي واثبتم ان الجنس يحناه في جواب هذه المسئلة طريقين احدهما انا ما ابطلنا حق المستحق

من عين الشاة لانه لا حق للفقير في صورة الشاة وانما حقه في ماليتها فان النبي صلعم جعل الابل ظرفا للشاة بقوله في خمس من الابل

شاة ولا توجد فيها العين الشاة فعرفنا ان المراد بالشاة ماليتها الا ان المالية بعض الشاة فكني به عن الكل بطريق اطلاق البعض على الكل

فلا تعليلنا ابطال حق الفقير في صورة الشاة الا ترى انه لو ادى وحده اجزأه جاز بالاجماع ولو كان حقه متعلقا بالصورة لكان

ينبغي ان لا يجوز كما لو ادى ... دراهم على اصل حقهم ... الاكثر المفتين من اصحابنا ان لاحق للفقير في

الزكوة بتغيير بالتعليل اذ لو كان الحق فيها حقا لما صح وطي الجارية المشتراة للتجارة بعد حولان الحول قبل اداء الزكوة كالجارية المشتركة ولما

حل اكل الطعام وجب فيه الزكوة قبل ادائها ولما جاز تصرف المالك في مال الزكوة بعد وجوبها بدون اذن الامام بل الزكوة عبادة

خالصة اصلية ... الا الصلوة ... وهو الذي يتبادر من نية الادا

تجب للعبادة توجيه لانه يؤدي الى الاشتراك بعبادته في نفس العبادة بل المستحق بالعبادة هو الشرع لا غير فثبت ان الوجوب ...

ثم ان حق الشرع وان كان لا يقبل التغيير بالتعليل لحق العباد الا ان حقه هنا سقط في الصورة باذنه فانه قد ثبت باقتضاء النص لا بالتعليل

وذلك لانه تعالى وعد ارزاق العباد بقوله وما من دابة في الارض الا على الله رزقها واوجب لنفسه حقا في مال الاغنياء بالنصوص الموجبة

للزكوة ثم امر الاغنياء بصرف هذا الحق الواجب عليهم الى الفقراء ايفاء للرزق الموعود لهم فعند الشرع وحق الفقراء الى مطلق

المال لانهم فقراء لان حوائجهم مختلفة كثيرة لا يندفع الا بمطلق المال فلا يحتمل المال المعين وهو صفة ... وبطال ... التقييد

الا يحتمل المال المعين الى رزقنا ... مع اختلاف المواعيد فكان الامر بصرف هذا المال المسمى الى الفقراء مع ان حقهم في مطلق المال

دليلا على الاذن بالاستبدال ضرورة كالسلطان ان يجيز اوليائه بجوائز مختلفة ثم امر بعضهم بصرف الجائزة بماله تكفل بمواعيد غيره

معينة في يده يكون ذلك اذنا بالاستبدال هذا المال المعين الذي في يده لذلك المامور ضرورة فثبت ان سقوط الحق من صورة

الشاة ثبت ضرورة الامر بالصرف الى الفقير والثابت بالضرورة كالثابت بالنص فصار التغيير بالنص مع التعليل

اي اجتمع التغيير بالنص والتعليل وتعيّن هنا ان التغيير حصل بالتعليل فان قيل الاستبدال فيما ذكرتم غير ان التغيير ورد

جاع لا يكفي انجاز المواعيد المختلفة بهذا المال المعين فاما هنا فلا ضرورة فانه يمكن ايفاء الرزق الموعود من غير الشاة الا ترى انه لو ادى جاز فلا

فلا حاجة الى التغيير

١٣٦

وبالمخبر ملاقاة الخر معا معا قلنا انما يتكلم فيما ادى عين الشاة لا فيما اذا ادى قيمتها

فان ذلك درجة اخرى فنقول اذا ادى عين الشاة يصير الفقير قابضا حقه من حيث

انها مال متقوم مطلق المال لا من حيث انها مال مقيد مسمى بانها شاة او لحم الى مطلق المال هو

الموعود وقبض حق الله تعالى يحصل بقبض حقه من نفسه فاذا انما يستقبل الله تعالى

ما صرف فاعطا اياه بنفسه بدوام اليد عليه فلا يكون الفقير قابضا لا مقيدا لان المطلوب منه مقيد

محققه الحاجة الى ابطال قيد الشاة وتصرف حق الله تعالى مطلقا لمكنه قبض حقا النفس اذ

لا اصلاح كل حصن مختلفين تباد ان تقبض واحد الا يحصل الحق للاول بها وهذا الحوالة

لتادي لا اول بقبض صاحب الشاة حقه كمن حل له على آخر حنطة وعليه مائة درهم لآخر فقال الآخر

عليه الحنطة اذا الدراهم التي علي بماله عندك من الحنطة فادي الدراهم الى صاحبها كان صاحب

الدراهم قابضا للدراهم بقبض صاحب الدراهم كان حقه حق صاحب الحنطة من نفسه الى

الفرق ان هاهنا يحتاج الى الاستبدال بمال آخر وههنا يحتاج الى ابطال القيد واذا ثبت

انه عند اداء الشاة يصير مؤديا حق الله تعالى بماليتها من حيث انها متقومة بعشرة دراهم مثلا

حيث انها شاة كانت الشاة وغيرها في ذلك سواء فاذا ادى يحول بطريق الدلالة كلاء الطريق

البرغوثة قوله وانما التعليل لحكم الشرعي حولة على ما يقال لما حصل التغيير وجواز الاستبدال

بالنص فما فائدة في التعليل بعدا اذ فائدة تعدية الحكم الى محل لا نص فيه ولم يوجد ههنا فاجاب

بان جواز الاستبدال ثبت بالنص لا الشاة ما تحكم بما يصلح لدفع حاجة الفقير من الاموال

لما يصلح لها كما لو اسكن الفقير داره مدة بنية الزكوة لا يجوز عن الزكوة لان المنفعة لا يصلح

بدلا عن العين في هذا الباب لان العين خير من المنفعة على ما عرف او يحول الكلام

فائدة لما وقع لنا تعليلنا وقع لا ابطال حق مستحق لتعدية حكم شرعي الى موضع لا نص فيه بين

او للعر التغيير ان حصل بمقتضى النص وبين ما نال التعليل الصحيح الا بحكم شرعي فكان المراد

لا نص حكمين وجوب الشاة وصلاحية الشاة وكفاية حق الفقير ونحن نعلل صلاحية الشاة

بمعنى المعنى الذي به صارت الشاة صالحة للكفاية حق الفقير لتعديتها به الى ما لا نص فيه

وبيان ان تسليم الزكوة الى الفقير يقع لله تعالى على الخلوص في ابتداء القبض قربة مطهرة للمؤدي

عن الآثام كما قال الله تعالى الم يعلموا ان الله هو يقبل التوبة عن عباده وياخذ الصدقات وقال جل

ذكره خلاف سائر الاموال فلا تتطهر هو بها وتكون بها ان يصير للفقير بدوام يده عليه كمن امر لاخر
ان يهب لفلان عنه دراهم على انه ضامن فيفعل يصير الموهوب له قابضا للامر اولا
ثم قابضا لنفسه بدوام يده عليه واذا وقعت قربة مطهرة صارت من الاوساخ كالماء المستعمل
علما وقعت الاشارة النبوية اليه في قوله يا معشر بني هاشم ان الله تعالى كره لكم اوساخ الناس
وفي رواية غسالة الناس وعوضكم منها بخمس الخمس من الغنيمة فكان ينبغي ان يحرم الانتفاع بها اصلا غسالة الناس
كما كان كذلك في الامم الماضية حتى كانت النار تنزل فتحرق المتقبل من الصدقات ولكن
ينتفع بها احل الا انها احلت لهذه الامة اعلان سقوطها بشرط الحاجة كما احلت الميتة
بالضرورة فلهذا لم تحل للغني اذا لم تكن عاملا لعدم الحاجة فثبت ان حكم النص صلاحية المحل للصرف
اليه كان في النقش محرما في الامم الماضية ولكن ثبت هذه الصلاحية حكم النص واما هذه
هذه الصلاحية للشاة باعتبار انها مال متقوم لا الحاجة للفقير فلا يجوز اعتبار المتقوم
الا ترى ان الدراهم الخمس الواجبة في المائتين منها او نصف مثقال من الذهب الواجب في عشرين
مثقالا منه لو لم يكن متقوما لم يندفع به حاجة الفقير اصلا فعلم انما هذه الصلاحية للشاة
لعلة التقوم وعلى هذا اي سائر الاموال للاشتراك في العلة على موافقة سائر العلل فعلقناها
فان حكمها يفهم من حكم النص في المنصوص عليه على قرار [illegible] جعلها بهذه المشابهة صلاحية
الشاة الحادث حق الفقير في مثل هذا التعليل بل بقيت كما كانت فالحاصل ان تعبير مع بقاء حكم النص
الشاة الحادث [illegible] كغير الشاة حق الله تعالى عينا وصلاحية الشاة للكفاية حق
الفقير ولا نقول لا يقبل التعليل والعاذ يقبله ولكن قبوله للتعليل الى الفعل المقصود
مع بقاء الاول على حالته لان الفقير انما ياخذ حق الله تعالى من الجهة بعد قول [illegible] حق العبد
وحق الله تعالى انما يتعين في الشاة عينا كيف يمكنه اخذ غير الشاة من الجهة باعتبار انه صالح للكفاية
مع ان حق الله تعالى لم يثبت فيه لانه لما ثبت بدلالة النص ان حق الله جل جلاله [illegible]
المال لا في عين الشاة امكنه اخذ غير الشاة لثبوت حق الله تعالى فيه بالدلالة فتعدية الصلاحية
اليه بالتعليل ولو ثبت حق الله تعالى في غير الشاة بدليل ولم يتعد الصلاحية
اليه لم يثبت الجواز كما في عكسه فثبت انه لا بد من كلا الامرين [illegible]
تولية وانما تعلل لحكم شرعي الى حكم اخر بعدما تعين ان يسقط حق الله في ما به التعليل
في الصلاة حصل اذنه فالله اعلم ومنها ان الشرع علق الماء بغسل الثوب النجس
لونه

فعلم انه عليه السلام امر بغسله بالماء وقد عديتم التعليل لكونه مزيلا للعين ولا اثر هذا الحكم
حيث جوزتم تطهير الثوب النجس باستعمال سائر المائعات مثل الخل ونحوه ومنها ان قالوا
ان الشرع اوجب التكبير لافتتاح الصلاة بقوله تعالى وربك فكبر وقوله عليه السلام مفتاح الصلاة
الطهور وتحريمها التكبير وقوله عليه السلام للاعرابي الذي علمه الصلاة ثم قل الله اكبر وانتم بالتعليل
بالثناء وذكر الله تعالى على سبيل التعظيم عديتم هذا الحكم في المنصوص عليه حتى جوزتم افتتاح
الصلاة بغير لفظ التكبير مثل قوله تعالى الله اجل او الرحمن اعظم ومنها ان الشرع علق الكفارة
بالوقاع بقوله عليه السلام للاعرابي الذي قال واقعت امراتي في نهار رمضان اعتق رقبة الحديث
وقد عديتم التعليل حكم النص حيث علقتم الكفارة بالفطر واوجبتموها بالاكل والشرب عمدا
قال الشيخ في الجواب عن هذه النقوض الثلاثة بقوله وقولهم انا نبطل [illegible]
الصلاحية التي هي الحكم الشرعي الى غير الشاة فمطرود هنا [illegible] الى ازالة النجاسة عن الثوب لان
يكون مستعملا الماء حالة اداء الصلاة والماء آلة صالحة للازالة كما ان الواجب في الزكاة دفع
حاجة الفقير والشاة آلة صالحة له الا ان يكون استعمال الماء واجبا بدليل انه لو قطع الثوب
النجس او قطع موضع النجاسة المتراكم او احرقه بالنار سقط عنه استعمال الماء ولو كان
استعماله واجبا بعينه لم يسقط بدون العذر كما في ازالة الحدث ثم كونه آلة صالحة للازالة
حكم شرعي الا ان للازالة لا يحصل الا بالماء لكن بعد تنجسه حالة الاستعمال في اختلاط بالنجاسة
اذ لو حكم بنجاسته باول الملاقاة لم يحصل الازالة اصلا ويبقى الثوب نجسا ابدا
كما لو ازال الماء بالبول والحكم بعدم تنجسه في تلك الحالة شرعي كما ان الصلاحية تلك
المحل امر شرعي فمتى عدينا هذا الحكم الى سائر ما يصلح الة كالخل وكل ما لا ينعصر بالعصر
بعد بقي النص وهو كون الماء آلة صالحة للتطهير على ما كان قبله من غير تغيير وهذا بخلاف
التطهير عن الحدث حيث لا يجوز الا بالماء لانه ثبت غير معقول المعنى فيقتصر على مورد
النص على ما مر [illegible] في الكشف وكذا التكبير ليس بواجب لعينه كما زعم الخصم بل الواجب
على اللسان عمل ثناء على الله تعالى والتكبير شرع لتحصيل عمل اللسان بذكره مرة الله
المفضل لان الصلاة عبادة بدنية والمستحق فيها افعال تحل اعضاء مخصوصة منها

التعظيم كالقيام للقدم والركوع للظهر والسجود للجبهة واللسان من جملة البدن
ومن الاعضاء الظاهرة من وجه وكان المستحق لهيئة التعظيم انما يحصل بالتعظيم ما هو ثناء
على الله فعيّن الشرع التكبير لتحصيل الثناء به لا لانه هو المستحق في نفسه كما ان المستحق
في السجود ان يصير الجبهة ساجدة لا ان يصير الارض مسجودا بها وكما ان المستحق في ذكر كلمة
الشهادة انما على اللسان من عمل الايمان وهذه الكلمة التي بها يحصل الاداء اي يتحقق الركن
لا ان يصير هذه الكلمة مذكورة بلسانه ولهذا قام مقام سائر الكلمات الفارسية والعربية بحروفها
واذا ثبت ان الواجب عمل اللسان صح التعليل واقامة غير التكبير مقامه لان عمل اللسان
لا يتبدل به وانما يتبدل الالة والالة في تحصيل العمل الاكبر معصومة بل الضرورة تحصيل
العمل بها لصلاحيتها لذلك العمل كالسعي للجمعة ولسعها العلم للكتابة والسكين للتضحية فلم
يكن لها صفة في نفسها الا الصلاحية للعمل وبالتعليل واقامة الة اخرى مقامها لم
يتبدل حكمها فانها بقي صالحة بعد التعليل كما كانت وبقي لسعيها لها واجبا اذا
اضطر الى تحصيل العمل ان الاجل الة اخرى وهو قوله عم وليستنج بثلثة احجار فان
تعيين الحجر لا يدل على عدم جواز اقامة المدر مقامه بل الحجر الة يجوز ان يعين
ويجوز ان يتخير منها ومن ما في معناها والزم عليه القراءة حيث لا يقوم ذكر اخر مقامها
ان الواجب عمل اللسان عمل قراءة وللقراءة فضيلة ليست لغيرها من الاذكار وهي انها القرآن
من عند الله تعالى فيحرم على الحائض والجنب قراءته ولا يجوز اقامة غيرها من الاذكار
مقامها الا ترى ان غير الفاتحة من السورة لما ساوى الفاتحة في الفضيلة المذكورة قام
مقامها في الجواز ولان تعينت الفاتحة بالحديث والزم عليه الاذان ايضا الى الواجب
هو الاعلام لحضور الصلوة ولا عالم الاحصاد الا بهذا الذكر المخصوص وكذا الكفارة
متعلقة بالافطار الذي هو السبب الموجب لها لانه هو الجناية على الصوم ولهذا لو اضيف
اليه فقيل كفارة الفطر والجماع الة صالحة للفطر كما ان الاكل والشرب الة صالحة الفطر ايضا
فتعدينا هذا الحكم الى الاكل والشرب بقي الجماع الة كما كانت من غير تغير وثبت انا لم نغير
بالتعليل شيئا من احكام النصوص قوله وبهذا تبين ان الاخر وهذا لانه لما كان الزكوة
حقا مستحقا للفقير قبل الاداء عند الشافعي حمل اللام في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء و

لام التمليك فقال اوجب الشرع الزكوة للاصناف المذكورة في هذه الآية واضافها
اليهم بالكلام الموضوع للتمليك فدل على استحقاقهم بجزئه كمن اوصى لجماعة باسمه
لجماعات اولاده وللفقراء والمساكين كان الثلث منهم على الزكوة بتنصيص اللام فيثبت
ان حكم النص جعل الصدقات مشتركة بين الاصناف المذكورة حتى وجب صرفها اليهم
ولم يجز الاقتصار على صنف واحد وعدا بطلت بتجويز الصرف الى صنف واحد
والى عضو واحد حق الباقين بالتعليل وهو حاكم في موجب النص لا تعدية حكمه فاشار
الشيخ الى الجواب بقوله وبهذا يتبين الخ وبما ذكرنا ان الموجب يتبين لله تعالى على الخصوص
في ابتداء القبض ثم يصير للفقير في حالة البقاء بدوام يده عليه والحقنا الاول علمه فتبين
ان اللام في هذه الآية للعاقبة مثلها في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا
وحزنا وفي قول الشاعر والمعة تغلو والوالدات يسخالها كالحرب الاقوم تبني المساكن
لا تصير الواجب وما هو حق الله تعالى على الخصوص بعاقبة للفقراء ولم يكن لهم فيه حق
في الابتداء كما ان التقاط آل فرعون لموسى عم صار بعاقبة للعداوة والحزن لما ادى
اليها وان لم يكن في الابتداء لذلك الغرض وكما ان الغطاء والبناء صار بعاقبتهما للموت
والخراب وان لم يكونا في الابتداء لهذين الغرضين وذكر في المطلع ان اللام لتعيين جنس
المصرف والخلاف وانما تختص بها لا يتجاوزها الى غيرهم لا استحقاقهم
الصدقات على الاصناف المذكورة المعدودة وانها تختص بها لا يتجاوزها الى غيرهم فيحتمل ان يصرف الى الاصناف
جميعا كما يقال انما الخلافة لقريش يراد لا يتعداهم ولا يكون لغيرهم ويحتمل ان يصرف الى الاصناف
كلها وان يصرف الى بعضها وهو مذهب عمر وعلي وابن عباس وابن مسعود وحذيفة وسعيد بن
جبير والضحاك وابي العالية وابراهيم النخعي وميمون بن مهران وغيرهم من الصحابة والتابعين
رضي الله عنهم اجمعين قوله اولا انه اوجب الصرف اليهم بعد ما صار صدقة دليل اخر
على ان اللام للعاقبة معطوف على الاول من حيث المعنى يعني ان الواجب خالص حق الله تعالى كانت
اللام للعاقبة او لان النص اوجب الصرف اليهم بعد ما صار صدقة حيث قال انما الصدقات
للفقراء ولم يقل انما الاموال التي وجب اداؤها للفقراء وذلك الى صيرورة المال صدقة وانما
يكون بجعل الادا الى الله تعالى وذلك لا يتحقق قبل قبض الفقير كانت اللام للعاقبة لان
الواجب قبل التسليم ليس بصدقة بل له صلاحية ان يصير صدقة بالقبض وملكا للفقير بعد
القبض وصيرورته صدقة لانه ملك له في الحال فكانت اللام للعاقبة انه يصير الواجب بعاقبته

حارقة وملكا للفقير ويحتمل ان يكون معناه انا لو سلمنا ان اللام للتمليك الا ان ذلك
على ان الواجب قبل الاداء يكون ملكا للفقير الى القبض والله تعالى اوجب المال ثم في
المال بعد ما صار صدقة وذلك انما يكون بعد الاداء الى الله تعالى بقبض الفقير ولا يكون في
لانه دليل على ان الواجب قبل القبض حق الفقير ولا يجب صرفه الى جميع الاصناف المذكورة
وتبين انا لما اطلقنا الصرف الى صنف واحد حق الفاقين الا انهم لكن لم فرح قبل التسليم
اليهم فصاروا على هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة يعني لما ثبت ان الواجب
خالص حق الله تعالى وان ذكر هذه الاصناف ليس لبيان الاستحقاق لانهم الصالحون لذلك
بالحاجة وكان ذكرهم لبيان المصرف الذي يكون المال لقبضهم لله تعالى خالصا الا السبيل
في هذا الحق الواجب لله تعالى للصرف اليهم باعتبار الحاجة فانهم بحاجتهم وفقرهم
صاروا مصارف لهذا المال الذي صار من لا وصاح لا يجد له اسم فان الغارم وابن
السبيل والغازي في سبيل الله لو لم يكونوا فقراء لا يحل لهم الزكوة ولو صاروا
مصارف بالاسم لجاز الصرف اليهم مطلقا من غير اشتراط الحاجة كما في المواريث وكذا لو
اجتمع في شخص واحد اسامي مختلفة بان كان مكاتبا وابن السبيل ومسكينا وغارما لا
يستحق الا سهما واحدا ولو كان الاستحقاق بالاسم لاستحق بكل اسم سهما على حدة كما في الارث
اذا اجتمع سببان في شخص واحد بان كان زوجا وابن عم يستحق بهما جميعا فعلم ان وجوب الصرف
اليهم باعتبار الحاجة الا ان الحاجة تتنوع بهذه الاسباب في الاغلب فذكر الله تعالى هذه الاسماء
التي هي اسباب الحاجة ليدل على ان الفقير استحقه لحاجته حتى شاركه غيره لما احتاج ولم يكن
بسبب الفقير فعلم انهم مصارف لعلة الحاجة فصاروا جنسا واحدا كما في قوله انما الصدقات
للمحتاجين باي سبب احتاجوا ثم تعلق الحكم بادنى ما يطلق عليه اسم الجنس على ما مر
ومن تحكيمهم للزكوة مثل الكعبة للصلوة يعني لما ثبت ان النص لا يدل على استحقاقهم الواجب
على صاحب المال بل يدل على انهم مصارف صالحة لصرف الواجب اليهم كانوا مثل الكعبة
للصلوة فانها ليست مستحقة للصلوة ولكنها صالحة لصرف التوجه اليها في الصلوة فكما
ان جعلها قبلة وكل جزء منها قبلة كان جميع الاصناف المذكورة مصرفا وكل واحد منهم مصرفا
وتبين بما ذكرنا ان حكم النص ما ان انهم مصارف للزكوة والتعليل لا يغير هذا الحكم
لانهم صالحون للصرف اليهم بعد التعليل صرفت اليهم الا كالكعبة قبلة صالحة لصرف الصلوة

الزكوة تستاهم

اليها

اذا وسقيا فعل العبد لا ريب انه المقصود منهم حكم ان كانوا
مصارف الزكوة وقد صاروا كذلك فلا يجوز لاحد ان ينكر كونهم مصارف الا انهم
من المؤلفة قلوبهم فانهم كانوا مصارف بعلة اخرى فهي اعلاء كلمة الله واعزاز
دينه بالاحسان لا الحاجة المصرف اليه الى الرزق فكان ذلك بابا على حدة في باب
العاملين تعطى لهم للرزق على الحاجة بل جزاء على حسب العمل الفقراء في صياغة
الصدقات لكافة الارادة قوله ولما ركنه اي ركن القياس فما جعل علما على
الذي جعل علما الى اخره وركن الشيء جانبه الاقوى لغة وفي عرف الفقهاء ركن الشيء ما لا وجود
لذلك الشيء الا به كالقيام والركوع والسجود للصلوة ولما لم يكن للقياس وجود الا بالمعنى
الذي هو مناط الحكم كان ذلك المعنى ركنا فيه وانما سماه علما لان الموجب للحكم هو الله تعالى
والعلل امارات على الاحكام في الحقيقة لا موجبات وكان ذلك المعنى معرفا لحكم الشرع المحل وهو معنى
العلة ثم الحكم في المنصوص عليه ان كان مضافا الى النص وفي الفرع الى العلة كما هو مذهب مشايخنا
العراقيين والقاضي الامام ابي زيد والشيخين ومتابعيهم يكون ذلك المعنى علما على وجود
حكم النص في الفرع وان كان ذلك الحكم مضافا الى العلة في الاصل والفرع جميعا كما هو مذهب
مشايخ سمرقند من اصحابنا وجمهور الاصوليين يكون ذلك المعنى علما على ثبوت حكم النص
في الاصل والفرع معا مما اشتمل عليه النص بحيث ينبغي ان يكون ذلك المعنى الذي جعل علما على حكم
النص من الاوصاف التي اشتمل عليها النص اما بصيغته كاشتمال نص الربوا على الكيل
والجنس او بغير صيغته كاشتمال نص النهي عن بيع الابق على العجز عن التسليم الى ذلك المعنى
لما كان مستنبطا من النص لا بد من ان يكون ثابتا به صيغة او دلالة وجعل الفرع نظيرا له
لانه في حكمه لوجوده فيه الضمير في له وحكمه راجع الى النص وفي لوجوده راجع الى ما
والباء للسببية وفي فيه للفرع يعني وجعل الفرع مماثلا للنص اي المنصوص عليه في حكم
بسبب وجوده وهو العلة والحل والحرمة بسبب وجوده في الاصل والفرع وحكم الاصل او الوصف
الجامع الى حكم الفرع فثمرة القياس لتوقف عليه ولو كان ركنا فيه لتوقف على نفسه وهو
محال وهذا احسن الامر المعادل القياس كما لا يحصل بدون المعنى لا يحصل بدون الثلاثة

ضرورة م

ذلك المعنى في الفرع
هو احتراز عن الحكم
وذكر بعض المحققين
القياس لتوقفه عليه

انما فيه قوله وهو الوصف الصالح المعدل تفسير لما جعل علما واعلم ان القائسين
اتفقوا على ان كل اوصاف النص بجملتها لا يجوز ان تكون علة لانه لا تاثير لكثير من
الاوصاف في الحكم فان من المعلوم انه لا مدخل لوصف الاعرابية المذكور في قوله عم للمجامع
في نهار رمضان اعتق رقبة في الحكم فان التركية والهندية فيه سواء ولا للحرية
ولا للوقاع للاهل فان الكفارة تجب على العبد وبالزنا وبوطي الامة وكذا الحكم في
سائر الحوادث فانها تشتمل على مكان كذا وزمان كذا ولا مدخل لشيء من هذه الاوصاف
في الحكم فيثبت ان التعليل بجميع الاوصاف غير مستقيم وان التعليل بجميع الاوصاف تعليل
بما لا يتعدى الى الفرع لان من جملة الاوصاف الوصف المنصوص عليه وذلك فاسد واتفقوا
ايضا على عدم جواز التعليل لكل واحد من الاوصاف لما بينا انه لا تاثير لجميع الاوصاف
في الحكم ولانه يؤدي ان الحنطة تشتمل على انها مكيلة مطعومة مقتاتة جسم شيء ولم يقل احد ان كل
وصف من هذه الاوصاف علة لحكم الربوا فيها بل العلة بعض هذه الاوصاف واتفقوا
ايضا على انه لا يجوز للمعلل ان يعلل باي وصف شاء من غير دليل الى ان ادعى وصفا
من الاوصاف انه علة يسمع دعواه الحكم فلا يسمع من غير دليل واذا لم يكن بد من اقامة
الدليل فالنص يصلح دليلا على العلة بلا خلاف سواء دل عليها بطريق التصريح كقوله عم اقيموا
الصلاة لدلوك الشمس وقوله عم كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي لاجل الدافة على
القافلة او بطريق التنبيه والاشارة مثل قوله عم ارايت لو تمضمضت ثم اينقص
الرطب اذا جف تمرة طيبة وما ظهر من يدلكـ عنه فاقطعوه وكقول الراوي
سهى رسول الله فسجد وزنى ماعز فرجم وكذا الاجماع يصلح دليلا على العلة وقال
جماعة منهم الاطراد وهو وجود الحكم عند وجود الوصف من غير ان يعقل فيه معنى الاثر
او اخالة فيصلح دليلا عليها الا ان الظواهر الدلائل التي جعلت القياس حجة تقتضي
جواز التعليل بكل وصف من غير ان يعقل فيه معنى لكن انما اذا لم يكن مطردا دل
على اعتبار الشرع اياه لان تخلف الحكم عن العلة امارة التقصير وذلك عيب جائز
على صاحب الشرع وكان علل الشرع امارات على الاحكام اذ الموجب للحكم
هو الله تعالى فلا يشترط فيها ان يكون معقولة المعاني بل الاطراد في الوصف الذي
هو علة ان يتميز عن سائر الاوصاف بدليل قطعي او ظني والاطراد يصلح

ثبتوا الاطراد وعند علماء ... بالاجماع اختلفوا ... يصلح دليلا

النقض

لكن

لذلك الحكم الاول ولان بها حصل ولم يكن مانع من الحكم العقلية حصل العلم او الظن
على انه يكفي المدار وهو الوصف علة للدائر وهو الحكم كما اذا دعي انسان باسم فغضب
ثم ترك دعاؤه به فلم يغضب وتكرر ذلك مرارا علم ان دعاؤه بذلك الاسم هو سبب
الغضب وقال عامتهم لا يصير الوصف حجة بمجرد الاطراد لان الاطراد كما يوجد بين الحكم
والعلة يوجد بينه وبين الشرط فلم يكن بمجرده دليلا وهو قول جمهور الفقهاء من السلف
والخلف رض وذلك المعنى ان يكون الوصف صالحا للحكم بكونه معدلا واتفقوا على ان
المراد بصلاح الوصف ملائمته موافقته ومناسبته للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه
ولا يكون نائيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الاخر
عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه نائي عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق
لا قاطعا لها وكذا المحظور يصلح سببا للعقوبة والمباح للعبادة ولا يجوز عكسه
لعدم الملائمة وهو المراد من قوله وهو ان يكون اضافة الحكم ملائما الى الوصف كذا
جعل علة على موافقة العلل المنقولة عن الرسول عم وعن السلف فانهم كانوا يعللون
باوصاف ملائمة مناسبة للاحكام غير نائية عنها فما كان موافقا لها يصلح ان يكون علة
وفي الاملاء قال الغزالي المراد بالمناسبة ما هو على منهاج المصالح بحيث اذا اضيف
اليه الحكم انتظم كقولنا حرمة الخمر لانها تزيل العقل الذي هو مناط التكليف وهو مناسب
لا كقولنا حرمة الخمر لانها تقذف بالزبد وتحفظ في الدن فان ذلك لا يناسب واختلفوا
في تفسير العدالة فعندنا عدالة الوصف تثبت بالاثر وهو ان يكون لجنس ذلك الوصف
تاثير في جنس ذلك الحكم في موضع اخر نصا او اجماعا كما ذكر في الاسلام في بعض ضمنا
وقال بعض اصحاب الشافعي عدالة الوصف تثبت بكونه مخيلا اي موقعا في القلب
خيال القبول والصحة ثم تعرض بعد ثبوت الاخالة على الاصول بطريق الاحتياط
لا بطريق الوجوب يتحقق سلامته عن المناقضة والمعارضة وقال بعضهم العدالة
تثبت بالعرض فانه لم يرده اصل مناقض ولا معارض صار معدلا ثم تشكلوا في ذلك بان الاثر الوصف
لا يثبت الا بالحس ولا يوجب العقل لما لم يثبت الوصف علة بالشرع لا بالعقل اذا

فغضب

سببا
ان يكون الوصف

العمل لا يهتدى اليه فوجب التقليد الى شهادة القلب التي هي المعتبر عند انقطاع
الادلة كالتحري جعل حجة في باب القبلة عند تعذر العمل بسائر الادلة ويؤيده
قول النبي عم لوابصة بن معبد ضع يدك على صدرك واستفت قلبك فما حاك في
صدرك فدعه وان افتاك الناس به فثبت ان العدالة تحصل بالاخالة والعرض بعد
ذلك للاحتياط لا للوجوب مع انه لو كان الشاهد معلوم العدالة عند القاضي جاز له
العمل بشهادته والعرض على المزكين بعد ذلك نوع احتياط فكذا ههنا ومن شرط العرض
على الاصول التثبت عن عدالة الوصف قال ان الوصف بعد صلاحه للحكم يحتمل ان يكون منتقضا
كالشاهد يحتمل ان يكون مجروحا فلم يكن بد من العرض على الاصول كما لا بد من العرض في الشاهد
على المزكين بعد ما دار سالما عن النقوض والمعارضات ثبتت عدالته وذلك لان الاصول شهود
الله تع على احكامه كما كان الرسول عم في حال حياته وسكوته عن الرد وجه قول العامة
ان حاجتنا الى اثبات كون الوصف الذي لا يحس ولا يعاين حجة وترجيح احتمال الصواب
على احتمال الخطاء والغلط ولما لا يوقف عليه بطريق الحس فطريق معرفته الاستدلال
باثره كما يستدل بما ظهر منه عدل ارتكاب ما يعتقده محظور دينه فيستدل به على منعه عن الكذب
الذي هو محظور دينه ايضا وكذلك لمعرفة الصانع جل جلاله الاستدلال باثار صنعه
كما اشار الله تعالى اليه في آيات كثيرة مثل قوله تع ان في خلق السموات والارض ومن آياته
ان خلقكم من تراب ومن آياته ان تقوم السماء والارض بامره فثبت ان الطريق معرفة ما لا يحس
الاستدلال بالاثر ولان الوصف لما لم يكن محسوسا فهو معقول يمكن معرفته بالبيان ان تعين
ظهور اثره في محل مجمع عليه وما كان معقولا مثل الذي كان محسوسا فوجب المصير الى معرفة
صحة الوصف كما يجب المصير الى الاثر المحسوس في معرفة المؤثر قوله كقولنا في الثيب
الصغيرة ولاية الانكاح في النساء بطريق رضا الولي عليها وشهود تمام ترتيبها على الاثر
عندنا وعند الشافعي مرتبة على البكارة فعنده كان للاب ان تزوج بنته البكر البالغة
كرها لوجود البكارة كالبكر الصغيرة وعندنا ليس له ذلك لفوات وصف الصغر وعنده
ليس له ان يتزوج بنته الثيب الصغيرة لفوات البكارة كالثيب الكبيرة وعندنا له ذلك
لوجود وصف الصغر وهو معنى قوله لانها صغيرة فاشبهت البكر اي البكر الصغيرة
فالتعليل بوصف الصغر تعليل بوصف ملائم لان الصغر مؤثر في اثبات ولاية المناكح لان

الولاية

موضع من المواضع الاخرى انا عرفنا صدق الشاهد باحترازه عن محظور دينه فان اثر دينه كما ان اثر صحته

[illegible]

ولاية الانكاح لم ترتفع الا على وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه
مع حاجته الى مقصوده كما ان نفقته تجب على الولي حقا للعاجز عنها والصغر سبب العجز
فكان التعليل لاثبات الولاية بالصغر تعليلا بوصف ملائم مثل تعليل سقوط نجاسة
سؤر الهرة بعلة الطواف في قوله عم الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين والطوافات
عليكم فان الطواف موجب للضرورة ومن تعذر الاحتراز وصول الاواني عنها والضرورة
مؤثرة في التخفيف وسقوط الحظر المنصوص مثل قوله تع فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم
عليه ولا عاد فلا اثم عليه فمن اضطر في مخمصة الا ما اضطررتم اليه فثبت ان هذا التعليل موافق
لتعليل صاحب الشرع والمناكح جمع منكح اسم المكان والزمان من النكاح اي ولاية تثبت وقت
النكاح او في مكان النكاح او جمع منكح بمعنى النكاح من الانكاح وبمعنى المصدر على وزن المفعول
قياس في المزيد وعن المبسوط ان المناكح جمع منكوحة والقياس المناكيح فحذفت الياء
تخفيفا اي الصغر مؤثر في اثبات ولاية انكاح المنكوحات تاثير الطواف اي مثل تاثيره
في الحكم المعلل به وهو سقوط النجاسة قوله ولا يصح العمل بالوصف قبل الملائمة
كما لا يصح العمل بشهادة الشاهد قبل ثبوت الاهلية لان ذات الوصف لم يرع فيتعرف
صلاحيته من جانب الشرع وانما يعرف ذلك اذا كان موافقا للعلل المنقولة عن السلف
فقبل ظهور الموافقة كان وجوده وعدمه بمنزلة فلا يجوز العمل به واذا ثبتت الملائمة
جاز العمل به ولكن لا يجب قبل ظهور عدالته قال بعض العلماء اذا كان الوصف ملائما
يصلح ان يكون علة يجوز العمل به ولكن لا يجب العمل به عندنا ما لم يكن مؤثرا وعند اصحاب
الشافعي ما لم يكن مخيلا فاذا ظهر اثره او اخالته حينئذ يجب العمل به فالملائمة شرط
لجواز العمل بالعلة والتاثير او الاخالة شرط لوجوب العمل بها قال ومعنى قولنا
يجوز العمل بالعلة قبل ظهور التاثير انه لو عمل بها عامل نفذ العمل ولم ينقض كما لو قضى
القاضي بشهود غير ظاهرة العدالة لان ايجاب الوصف يحتمل الرد مع قيام الملائمة اي
يحتمل الرد من الشارع بان لم يعتبره عليه كالاطلاع ان ما فيه صلاحية علة لا اطراد

نسخة

الشيء الذي في قولك ذكره لم يجعل علة لان الوصف ليس بعلة في ذاته ما لم يجعل الشرع
اياه علة فلم يكن بد من دليل يعرف به صحته واعتباره في الشرع بعد ظهور دلالته وذلك
ان يظهر اثره في موضع من المواضع على ما بينا فحينئذ يجب العمل به كالاثر الصغر في ولاية
المال فان العجز لما كان ملازما للصغير لقصور عقله اقيم من هو كامل الراي وافر الشفقة
مقامه في التصرف في ماله بالاجماع فكذلك يقام مقامه في التصرف في نفسه ايضا للعجز
ان التعليل مشروع ولان الاحكام تعليل بوصف موثر وهو ان يعرف صحة الوصف بظهور
الاثر كما يعرف صدق الشاهد بظهور اثر دينه في [illegible] منع الشاهد [illegible]
المعدل المنقول والمانع الاتي [illegible] المعدل [illegible] منع
الدين اياه عن تعاطي [illegible] مباشرة [illegible] فالموثر هو الدين والاستدلال بالاحتراز
عن سائر المحظورات استدلال بظهور اثر على ثبوت اثر آخر وهو الصدق في الشهادة كما ان
الوصف هو الموثر والاستدلال بظهور اثره في موضع استدلال بظهور اثر على ثبوت
اثر آخر هو الحكم الثابت بالقياس قوله ولما صارت العلة عندنا علة باثرها الخ
اخره الاستحسان في اللغة استفعال من الحسن وهو عد الشيء واعتقاده حسنا تقول
استحسنت كذا اي اعتقدته حسنا وفي الاصطلاح قيل هو العدول عن موجب قياس
الى قياس اقوى منه وهو لا يشمل جميع انواعه لانه لا يدخل فيه الاستحسان الثابت بالاثر
او الاجماع او الضرورة وقيل هو تخصيص قياس بدليل اقوى منه وليس بصحيح لانه يشير
الى انه تخصيص للعلة وليس كذلك وعن الشيخ ابي الحسن الكرخي هو ان يعدل الانسان
عن ان يحكم في المسألة بمثل ما حكم في نظائرها الى خلافه بدليل اقوى يقتضي العدول
عن الاول واعترض عليه بانه يلزم ان يكون جميع ما قال ابو حنيفة في بعض المواضع تركت
الاستحسان بالقياس اي تركت القياس بالدليل الاقوى لانه ضعيف وانه غير جائز والجواب
عنه ان المتروك يسمى استحسانا لانه اقوى من القياس نفسه ولكن لما [illegible] القياس
مع اخر صار ذلك المجموع اقوى من الاستحسان فترك العمل به واخذ بالقياس

وقد

مرجوحا

وقال بعض اصحابنا الاستحسان المعنوي هو القياس الخفي كما اشير اليه في الكتاب وانما سمي
به لانه في الاكثر الاغلب يكون اقوى من القياس الظاهر فيكون الاخذ به مستحسنا ولما صار الاختيار
اسما لهذا النوع من القياس بقي الاسم وان صار مرجوحا بالقياس الظاهر فاذا قال ابو حنيفة تركت
الاستحسان واخذت بالقياس اراد بذلك التنبيه على ان فيه علة سوى علة الظاهر وهي اخفى
توجب ذلك خلاف هذا الظاهر والاحسن ان يذهب اليه لكن لما لم يترجح عنده لا انضمام
معنى آخر الى القياس الظاهر يوجب العمل به وذكر ابو اليسر رحمه الله الاستحسان اذا كان اكثر تاثيرا
كان استحسانا تسمية ومعنى وان كان القياس اكثر تاثيرا كان استحسانا تسمية لا معنى والاستحسان
مع هو القياس واعلم ان بعض العامة حين [illegible] طعن على ابي حنيفة واصحابه في تركهم القياس
بالاستحسان [illegible] وقال ان حجج الشرع الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستحسان
قسم خامس لم يعرفه احد من حملة الشرع سوى ابي حنيفة واصحابه انه من دلائل الشرع ولم يقم عليه دليل
قول بالتشهي فكان ترك القياس به تركا للحجة الشرعية لما ليس بحجة لاتباع هوى او شهوة نفس
وكان باطلا ثم قال ان القياس الذي تركوه بالاستحسان ان كان حجة شرعية فالحجة الشرعية حق وماذا
بعد الحق الا الضلال وان كان واجب الترك وما الاشتغال بذكره وانهم قد ذكروا في بعض
المواضع انا ناخذ بالقياس ونترك الاستحسان به فكيف يجوزون الاخذ بالباطل والعمل به
وذكروا من هذا الجنس ما يدل على قلة الورع وكثرة التهور وكل ذلك طعن من غير روية وقلة
[illegible] عليه [illegible] فالشيخ بهذا اشار الى دفع طعنهم بقوله قد سماه القياس الاستحسان الذي
هو القياس الخفي يعني انه عند اصحابنا اخذ نوعي القياس فانه ينقسم الى جلي وخفي والاستحسان
الذي وقع التنازع فيه هو القياس الخفي الا انه قسم آخر غير القياس اختص عنه بالتشهي ولا انكر
ان القياسين اذا تعارضا في حادثة يرجح احدهما بدليل ان امكن ويترك العمل بالاخر انه سمي هذا
الاسم للتمييز بين القياس الظاهر الذي يذهب اليه اوهام اهل الاجتهاد وبين الدليل [illegible] اشارة
اليه انه هو المعمول به في الاغلب لترجحه على الاخر واعلم ايضا ان كل واحد من القياس والاستحسان
المعنوي في مقابلة الاخر على وجهين فاحد وجهي القياس ما ضعف اثره وفسد بالنسبة الى
ما مقابلته في الظاهر ولكن [illegible] هو الموثر في الحكمة المحقق [illegible] فساد الظاهر [illegible]

انهم

وقوي به وجه القياس واحد نوعي الاستحسان ما قوي اثره الخفي بالنسبة الى مقابله من كل
وجه والثاني ما ظهر اثره بالنسبة الى القياس مع الظاهر ولكن فيه فساد خفي بالنسبة الى موضع اخر
انقسم الى القياس ثم العلة لما صارت علة باثرها عندنا خلافا لاهل الطرد وعندنا قدمنا نوعي الاول
من الاستحسان لقوة اثره وان كان خفيا على النوع الاول من القياس وان كان جليا وقدمنا
النوع الثاني من القياس الجلي لقوة اثره الباطن على النوع الثاني من الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي
فساده لما ذكرنا ان العبرة لقوة الاثر وصحته دون الظهور فان الاعتبار في الظاهر والخفي بالظن و
ترجح الباطن لقوة اثره وهو للدوام والخلود والصفوة على الظاهر لضعف اثره وهو الفناء
والكدورة وكذا العقل راجح وان كان باطنا على القوة الظاهرة لادراكه وضعف ادراك البصر بالنسبة
اليه فان قيل الاثر الخفي بمنزلة العدالة للشاهد ثم بعد ما ثبت اصل العدالة في الشهود
لا يترجح البعض على البعض لقوة العدالة فينبغي ان لا يقع الترجيح في الاقيسة لقوة الاثر
بعد ما ثبت اصل التاثير فيها قلنا صيرورة الشهادة حجة بالولاية الثابتة بالحرية والاسلام الا
بالعدالة شرط ترجح جانب الصدق به فبعد ما ثبت اصل العدالة لا يمكن الترجيح بقوة العدالة
مع مساواة الكل في الولاية واما صيرورة الوصف حجة فباثره فعند ذلك يترجح ما هو اقوى اثرا
على غيره على انا لا نسلم ان القوة في العدالة غير معتبرة اذا اجتنب الكل كان عدلا ولم يرتكب واحدا منها
لم يتم عدالته واما قوة الاثر لبعض العلل فمتصورة فيجوز ان يترجح بها البعض على البعض
هكذا قيل قوله وثان الثاني الى اخره يعني ان اسلم كل قسم من القياس ما يقابله من
الاستحسان على القياس وعكسه فالشيخ رحمه اشار الى القسم الثاني ومن ثمه بقوله بيان ذلك
ان حاز القسم الثالث وهو تقديم القياس على الاستحسان لقوة اثر القياس وضعف اثر
الاستحسان فيمن تلا اية السجدة في صلاته انه يركع بها قياسا الى اخره اذا قرأ اية السجدة
خارج الصلوة فركع بها لا يجزئ عن الركوع خارج الصلوة ليس بقربة فلا يجوز عما هو قربة
ولو قرأها في الصلوة فان كانت السجدة في اخر السورة ان شاء ركع وان شاء سجد قبل
معناه ان شاء ركع ركوعا على حدة للتلاوة وان شاء سجد لها غير ان الركوع يحتاج الى
النية والسجدة لا تحتاج اليها على الركوع يخالفها صورة وان وافقها معنى من حيث انه يوافقها

معنى يتادى به الواجب من حيث انه يخالفها صورة يحتاج الى النية بخلاف السجدة لانها هي الواجب
لا حاجة ولا يحتاج فيها الى النية وقيل معناه ان شاء اقام ركوع الصلوة مقام سجدة التلاوة والاظهر
اكثر المصنفين ولو كانت السجدة في وسط السورة ينبغي ان يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقي ثم يركع ولو
ركع في موضع السجدة اجزاه وان ختم السورة ثم ركع لم يجزه وكذلك عن السجدة نوى عادلا ولم يؤخرها الى ما
حاصله انه بالتاخير صار دينا للاداء والعبرة بها انما صار مقصوده فيسبيل ان ما الاكثر مقصود والاجنبي
دنا به لانه كالطهارة للصلوة فصارت الامة بحال فصارت منزلة الصلاة فلا تتادى بالركوع ولا بالسجدة
الصلوة انتهى الى اشير في المبسوط والدرر فالحاصل ان الركوع لا ينوب عن سجدة التلاوة الا بشرطين
احدهما النية والثاني ان لا يتخلل بينهما فاصل وذلك مقدار ثلاث ايات ثم ان اراد ان يركع ركوعا على
حدة لاجل سجدة التلاوة على الفور في ركوع الصلوة او اراد ان يقيم ركوع الصلوة مقام سجدة التلاوة
على الفور اجزاه في القياس وبه ناخذ وفي الاستحسان لا يجزيه الا السجدة فيحتاج هنا الى بيان وجه
القياس والاستحسان اولا ثم بيان قوة اثر القياس وضعف اثر الاستحسان ثانيا ليتضح هذا الكلام
فوجه القياس ان الركوع والسجود يتشابهان في معنى الخشوع ولهذا اطلق اسم الركوع على السجود
في قوله تعالى وخر راكعا اي ساجدا لان الخرور هو السقوط وانما هو موجود في السجود دون الركوع فعلى
ما ثبت التشابه بينهما يجزئ الركوع عن السجود كما يجزئ القصر عن الواجب ... الركوع فهذا قياس
ظاهر الحاجة ... احد الفعلين بالاخر بجامع القربة ظاهر فقوله
ان النص قد ورد بان الركوع في مقام السجود قال الله تعالى وخر راكعا اي ساجدا وان
كان يدل على انه ... بجامع النص وليس بقياس لكن المقصود منه ما ذكرنا ووجه الاستحسان
ان الركوع الشرعي امر بالسجود بقوله تعالى فاسجدوا لله واعبدوا واسجد واقترب والركوع خلاف السجود
ليه غيره حقيقة الا يرى ان الركوع في الصلوة لا ينوب عن سجدة الصلوة ولا السجود عن الركوع فلان لا ينوب
عن سجود التلاوة كان اولى الا ترى ان ركوع الصلوة وسجودها من حيث ان كل واحد منهما من القربة
اظهر من القربة ... ولو تلاها خارج الصلوة فركع لها لم يجز عن السجود
في الرواية في الصلوة اولى ان اقام ركوع الصلوة مقام السجود لان الركوع مستحق بجهة اخرى وكذا
ان اتى بركوع على حدة لانه ليس من افعال الصلوة اذ التحريمة لم تنعقد له فهذا ما ذكرنا ان الركوع
خلاف السجود حقيقة الى اخره اي ظاهر الى المامور ... بالاتيان بما يخالفه فلم ...
القياس وصار ... على حقيقة كل واحد منهما فاما وجه القياس فمجاز محض لانه
دليل هو مجاز محض الى المراد بالركوع السجود واتفاق المفسرين ... ان التشابه ... بعد

وبناء القياس عليه يكون عنده العمل بالمجاز في مقابلة الحقيقة ولهذا سميناه استحسانا
لانه اقوى واخفى بالنسبة الى الاولى كما ترى فهذا مما ظهر اثر الاستحسان وظهور فساد القياس
مقابلة ولكن القياس اولى بالعمل لقوة اثره الباطن اى بسبب قوة اثره الباطن الذى هو فساد
الاستحسان بيانه اى بيان ان الاثر الباطن للقياس ان السجود عند التلاوة لم يجب قربة مقصودة
اى لم يجب قربة بعينه والدليل على انه غير مقصود بنفسه انه غير مشروع بطريق الاستبداد
بنفسه ولهذا لا يلزم بالنذر كما لا يلزم الطهارة بالنذر وانما المقصود مجرد ما يصلح تواضعا يحصل
به مخالفة المتكبرين الذين امتنعوا عن السجود لله تعالى استكبارا والاقتداء بالمقربين الذين
تبادروا الى السجود تقربا والتحاقا كما اخبر الله تعالى عن الفريقين في موضع السجود في
النصوص المذكورة في تلك المواضع مثل قوله تعالى في ادم وقوله اولم يروا الى ما خلق الله من شيء يتفيؤ
ظلاله عن اليمين والشمائل سجدا لله الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض طوعا وكرها ولله
يسجد ما في السموات وما في الارض من دابة اشارة الى ان المراد من السجود التواضع والخضوع والانقياد
فكذا علم ان الركوع كالسجود في الصلاة ونحو الداخل فيه ولهذا لان عينه ليس بمقصود المقصود
منه التواضع ... ان يكون عبادة لقوله تعالى ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه
ولهذا شرط فيه الوضوء واستقبال القبلة والركوع في الصلاة يعمل هذا العمل اى يحصل ما هو
المقصود من السجود بالركوع في الصلاة لحصول معنى التواضع والعبادة فيه فيسقط عنه
السجود به كما سقطت الطهارة للصلاة بالطهارة في تحية الصلاة وكالسعي الى الجمعة
يسقط بجميع العبادة المرض بخلاف سجود الصلاة حيث لا يجوز اقامة الركوع مقامه ولا عكسه
لان كل واحد منهما مقصود بنفسه ثبت ذلك بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا
وقوله عليه السلام مكن جبهتك من الارض امرت ان اسجد على سبعة اعضاء وغير ذلك من الاثار فلا
يتادى بغيره والركوع في غيرها اى وبخلاف الركوع في غير الصلاة فيما يتادى به السجود
ان يكون عبادة فهذا الاثر الخفي للقياس وهو المقصود بالركوع مع الفساد الظاهر وهو
اعتبار نفس التشبيه والعمل بالمجاز مع امكان العمل بالحقيقة او هو الاثر الظاهر للاستحسان
وهو العمل بالحقيقة مع الفساد الخفي وهو جعل غير المقصود مساويا للمقصود قوله
وهذا اى القياس الذى يترجح على الاستحسان بقوة اثره الباطن قسم عزيز وجوده اى قليل فانه
لم يوجد الا في سبع مسائل او تسع منها ما اذا ادعى الرجلان الواحد حلال كل واحد منهما
يقول رهنتني بالف درهم وقبضته وتقيم البينة في الاستحسان يقضي بانه رهن عندهما

وعجل

... ويجعل كانهما ارتهنا معا لجهالة البينتان لتعذر العقد الكل ولكل واحد بنصفه لتمانع الشيوع
المانع من القبض الدائم فيجب التهاتر واخذنا بالقياس لقوة اثره الباطن فان كل واحد منهما اثبت
عقدا على حدة وسمت حبسا يكون وسيلة الى مثل كل الحق في الاستيفاء وهذا العقد بعينه
عقد واحد وحبس يكون وسيلة الى نظيره في الاستيفاء فيكون قضاء على خلاف مقتضى الحجة بخلاف
الرهن من رجلين فان العقد هناك واحد ... اثبات موجب العقد في متعدد الى المحل بخلاف
دعوى الزيادة فانا لم نجعل ذلك كانهما اشتريا معا اذ لو جعل كذلك لما ثبتت الخيار لهما كما باع منهما جميعا
بعقد واحد ومنها اذا وقع الاختلاف بين المسلم اليه ورب السلم في ذرعان المسلم فيه فالقياس ان يتحالفان
وهو ماخوذ في الاستحسان القول للمسلم اليه وجه الاستحسان ان المسلم فيه مبيع فالاختلاف في ذرعانه
لا يكون اختلافا في اصله بل في صفته من حيث الطول والسعة وذلك لا يوجب التحالف كالاختلاف في ذرعان
الثوب المبيع بعينه وجه القياس انه اختلاف في المستحق بعقد السلم وذلك يوجب التحالف
ثم اثر القياس مستتر ولكنه اقوى من حيث ان عقد السلم انما يعقد بالاوصاف المذكورة لا بالاشارة
الى المعين فكان الموصوف بانه خمسة نوع غير الموصوف بانه اربعة فبهذا تبين ان الاختلاف
ههنا في اصل المستحق بالعقد وذلك يوجب التحالف فلذلك اخذنا بالقياس ومنها ما اذا قرا اية السجدة
في ركعة فسجد لها ثم اعادها في الركعة الاخرى في الاستحسان ان لا يلزمه سجدة اخرى وهو قول محمد وفي
القياس يلزمه وهو قول ابي يوسف الاخر ومنها ان الرهن بمهر المثل رهن بالمتعة استحسانا في
القياس لا يكون رهنا بها وهو قول ابي يوسف الاول ومنها غاصب العقار في
وهو قول محمد وفي القياس لا يكون رهنا بها وهو قول ابي يوسف فرجع ابو يوسف
الاستحسان ضامن وهو قول محمد وفي القياس ليس بضامن وهو قول ابي يوسف وهو مقدم الاستحسان
في هذه المسائل على الاستحسان الى القياس لقوة قوله واما الاول وهو تقديم الاستحسان
لقوة اثره على القياس فاكثر من ان يحصى كما قالوا فيما اذا دخل حاجم الحرز فتوقف بعضهم اخذ
المال قطعوا جميعا في الاستحسان وفي القياس يقطع الحامل وحده وهو قول زفر لان الرقة
تم بالاخراج ولم يوجد الاخراج الا من الحامل ووجه الاستحسان ان الاخراج وجد من الكل
معنى للمعاونة كما في الرقة الكبرى تجب قطع الكل وكما قالوا فيمن حلف لا يلبس هذا الثوب
وهو لابسه فنزعه من ساعته لا يحنث استحسانا وفي القياس يحنث لوجود اللبس بعد اليمين
وجه الاستحسان ان اليمين تعقد للبر ولا يتحقق الحنث الا باستقرار زمان النزع عن اليمين
فيستثنى ضرورة تحقق البر كما قالوا في سؤر سباع الطير انه طاهر مكروه استحسانا
وفي القياس انه نجس اعتبارا بسؤر سباع البهائم وجه الاستحسان ان السبع ليس بنجس
العين بدليل جواز الانتفاع به شرعا من غير ضرورة وقد ثبتت نجاسة لحمه الى الحرمة

الكراهة مع صلاحية الغذاء دليل النجاسة فيثبت صفة النجاسة في لعابه بتولده من اللحم فاما اذا شرب بها ثم
الآدمي هو رطب بلعابه فيتنجس سؤره ضرورة مخالطة لعابه بالماء فاما سباع الطير فمن المستعار وهو
ظاهر بالتراب عظم جاف فلا يجتلب الماء بلا قاته بنجاسه فيبقى طاهرا الا انا اثبتنا صفة الكراهة
بعدم تحاميها عن الميتة والنجاسة فكانت كالدجاجة المخلاة في جنس هذه المسائل تخرج
علما بان الاستحسان بقوة اثره الباطن على القياس الذي ضعف اثره فثبت ان الاعتبار لقوة
الاثر وعدم الظهور والخفاء فهو قسم المستحسن بالقياس الخفي الى اخره اعلم ان الاستحسان
لا يقتصر على القياس الخفي الذي ذكرنا بل هو انواع اربعة استحسان بالاثر وهو ان يرد نص بخلاف
القياس فيعمل بالنص ويترك القياس مثل السلم فان القياس يأبى جوازه لان المعقود
عليه الذي هو محل العقد معدوم حقيقة عند العقد والعقد لا ينعقد في غير محله الا انا تركنا
القياس بالاثر الموجب للرخص وهو قول الراوي ورخص في السلم وهو قوله عليه السلام من اسلم منكم
فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم واقمنا الذمة التي هي محل المسلم فيه مقام ملك المعقود عليه
في حكم جواز السلم واستحسان بالاجماع وهو ان ينعقد الاجماع على خلاف القياس الظاهر مثل الاستصناع
فيما فيه للناس تعامل بان امر انسانا ان يخرز له خفا مثلا بكذا ويبين صفته ومقداره ولا يذكر
له اجلا ويسلم اليه الدراهم او لا يسلم فانه يجوز والقياس يقتضي عدم جوازه لانه بيع معدوم
للحال حقيقة وهو معدوم وصفا في الذمة ولا يكون مبيع شيء لا يجد تعيينه حقيقة او ثبوته في
الذمة كالسلم فانا مع العلم من كل وجه فلا يتصور عقد لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع
الثابت بتعامل الامة من غير نكير الى [illegible] الخطا في القياس بالاجماع يتعين في هذه الصورة نكيره
كما تعين بالنص فكان واجب الترك ولا اعمال الاجماع وقع معارضا للنص في هذه الصورة
وهو قوله عليه السلام لا تبع ما ليس عندك لانا نقول قد صار النص مخصوصا في هذا الحكم بالاجماع
فبقي القياس المانع للجواز معارضا للاجماع فسقط اعتباره لمعارضته للاجماع واستحسان
بالضرورة وهو ان يترك القياس الظاهر بضرورة دعت اليه مثل تطهير الحياض والآبار
والاواني فان القياس يأبى طهارة هذه الاشياء بعد تنجسها لانه لا يمكن صب الماء على الحوض
والبئر ليطهر وكذا الماء الداخل في الحوض او الذي ينبع من البئر يتنجس بملاقاة النجس
والدلو يتنجس ايضا بملاقاة الماء فلا يزال يعود وهو نجس وكذا الاواني اذا لم يكن
في اسفلها ثقب يجري الماء منه اذا اجري من اعلاه الى الماء النجس يجتمع في اسفله
فلا يحكم بطهارته الا انهم استحسنوا ترك العمل بموجب القياس الخفي كما بينا فالشيخ
لما اشار الى اقسامه وفرغ من القسم الاخير وهو ما [illegible] خفي المستحسن

اي الاستحسان بالقياس الخفي صحيح تعديته الى محل آخر لانه الاخص باسم الاستحسان فهو
قياس شرعي في الحقيقة وحكم القياس الشرعي التعدية على ما سيعرف بخلاف الاقسام الاخرى
فانها غير معلولة بل هي معدول بها عن القياس فلا تقبل التعدية ثم بين مثال ما ذكرنا فقال
الا ترى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض الثمن والمبيع لا يوجب يمين البائع قياسا لانهما اتفقا
في البيع فقد اتفقا على ان المبيع ملك المشتري فالمشتري لا يكون مدعيا على البائع شيئا في الظاهر
بل البائع يدعي زيادة الثمن والمشتري ينكرها فكان القياس ان لا يحلف الا المشتري [illegible] ان يسلم المبيع
الى المشتري بما اقر به ويحلف البائع [illegible] وفي الاستحسان يجب اليمين على البائع كما يجب
على المشتري لان المشتري يدعي عليه وجوب تسليم المبيع بحصول اقل الثمنين الذي يقر به والبائع
ينكر تسليم المبيع بما يقر به المشتري من الثمن والبيع كان موجبا استحقاق الملك على البائع يوجب
استحقاق اليد عليه عند وصول الثمن اليه وهذا اي وجوب التحالف قبل القبض حكم تعدى الى
الوارثين حتى لو مات المتعاقدان ووقع الاختلاف بين وارثيهما في مقدار الثمن قبل القبض تحالف
التحالف فيها الى الوارث قائم مقام المورث في حقوق العقد فوارث البائع يطالب وارث
المشتري بتسليم الثمن ووارث المشتري يطالبه بتسليم المبيع فكانت تعدية التحالف اليها وتعدى الى الاجارة
ايضا حتى لو اختلف [illegible] في مقدار الاجرة قبل ان [illegible] القصار او الحمال تحالفا
لان التحالف شرع لدفع الضرر عن كل واحد منهما بطريق الفسخ ليعود اليه راس ماله وعقد الاجارة
محتمل للفسخ قبل اقامة العمل كالبيع ويمكن ان يجعل كل واحد منهما مدعيا ومنكرا على الوجه الذي
قلنا فيجري التحالف فيهما فاما بعد القبض اي الاختلاف الذي وقع بعد قبض الثمن فلم يجب الا يمين
[illegible] على البائع لانه يدعي [illegible] المشتري الذي [illegible] على البائع اذا المبيع سلم اليه فكان
ثبوت التحالف لا تعدى على خلاف القياس عند ابي حنيفة وابي يوسف فيقتصر على مورد النص ولا يتعدى
الى الوارث حتى لو اختلف وارث البائع ووارث المشتري بعد موت المتعاقدين والسلعة مقبوضة
[illegible] كان القول قول وارث المشتري ولا يجري التحالف فيهما الى التحالف بعد القبض [illegible]
ثابت [illegible] القياس [illegible] بالاثر وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا
[illegible] ان لفظ التراد [illegible] الى جريان التحالف بعد القبض اذ التراد لا يتصور الا بعد
القبض فلذلك لا يتعدى الى غير المنصوص عليه وعند محمد يجري التحالف في جميع [illegible]

القصور الى التحالف انما يصار اليه عنده باعتبار ان كل واحد منهما يدعي عقدا انكره
الآخر اذ البيع بالف غير البيع بالفين الا ترى ان شاهدي البيع اذا اختلفا في مقدار
الثمن لا تقبل الشهادة ولكن لما علا انما تفرد كل واحد منهما على دعوى حاجته الى البينة
يجب قبول البينة وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده حيث التحالف في الجميع
وبعد ما الوارثين ولا اجارة والحوالة الى السلم لان كل واحد منهما يدعي عقدا آخر
لا الآخر بان العقد لا يختلف باختلاف الثمن الا ترى ان الوكيل بالبيع بالف يملك البيع
بالف على نصف الفين بالوكالة في الثمن وقد يصير بحساته بالحط عنه وكذا الوكالة المشتري
جارية حل للمشتري وطيها ولو كان الاختلاف في الثمن يوجب اختلاف العقد لما حل له
وطيها اذا ادعى احدهما البيع والآخر الهبة واختلف الشاهدان في مقدار الثمن
لم يمنع من قبول الشهادة لاختلاف في العقد لان المدعي يكذب احدهما وقبول بينة
المشتري عند الانفراد باعتبار انه مدعي صورة لا معنى وذلك كاف لقبول بينته ولكن لا
يتوجه عليه اليمين على خصم كالمودع يدعي الرد وان لا يتوجه عليه اليمين على خصمه لكان
بينته تقبل عليه قوله ثم الاستحسان يسمى تخصيص العلل الى آخره اعلم
ان تخصيص العلة المستنبطة وهو تخلف الحكم عن الوصف المدعى علة في بعض الصور
لمانع جائز عند القاضي الامام ابي زيد والشيخ ابي الحسن الكرخي وابي بكر الرازي
واكثر العراقيين وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل وعامة المعتزلة وذهب مشايخ
ديارنا قديما وحديثا الى انه لا يجوز وهو اظهر قولي الشافعي ومختار المصنف رحمه الله
احتج من جوزه بان العلة الشرعية امارة على الحكم وليست موجبة بنفسها وانما صارت
امارة بجعل جاعل فجاز ان يجعل امارة للحكم في محل دون محل ويجعل امارة
في محل كما جاز ان يجعل امارة في وقت دون وقت فيتخلف الحكم عنها في بعض المواضع
لا يخرجها عن كونها امارة الا ترى ان الامارة لا تستلزم وجود الحكم في كل المواضع بل الظاهر انها
غلبة وجود الحكم عند وجودها كالغيم الرطب في الشتاء امارة للمطر ثم يتخلف
المطر عنه في بعض الاحايين وذلك لا يدل على انه ليس بامارة وتمسك من ابى
جوازها بان وجود العلة مع تخلف الحكم مناقضة فتفسد بها وذلك الا الوصف

جعل

جعل علة اذا وجد متعريا عن الحكم لا يخلو من ان يكون امتناع الحكم لمانع او لا لمانع والثاني
ظاهر الفساد اذ التخلف بلا مانع مناقضة بلا خلاف وكذا الاول لان علل الشرع امارات
دالة على احكام الشرع فكان بمنزلة ما لو نص الشارع ان ما دل عليه كل وصف ان هذا الوصف
دليل على هذا الحكم اينما وجد فاذا خلا الاصل عن المدلول كان مناقضة وتمام الكلام موكول
في الكشف ثم من اجاز من مشايخنا تخصيص العلة زعم انه كان ذلك مذهب علمائنا الثلاثة
مستدلين بانهم قالوا انه استحسان وليس ذلك الا تخصيص العلة اذ التخصيص وجود العلة
مع عدم الحكم لمانع والاستحسان بهذه الصفة فان حكم القياس قد امتنع في صورة الاستحسان
لمانع مع وجود العلة فثبت انهم قائلون بالتخصيص فرد الشيخ ذلك وقال الاستحسان ليس
من باب خصوص العلل بمعنى انه ليس بدليل مخصص للقياس بل عدم حكم القياس لعدم العلة
وذلك لان القياس اذا عارضه استحسان لم يبق القياس الا دليلا لان الاستحسان ان كان نصا
فلا اعتبار للقياس في مقابلته اذ من شرط صحته عدم النص وكذا ان كان اجماعا لانه مثل النص
في ايجاب الحكم ابتداء وكذلك ان كان ضرورة لان موضع الضرورة اجماع وكذا ان كان قياسا خفيا
لانه اقوى من القياس الجلي وارجح منه فكان المرجوح في مقابلة الراجح معدوم الحكم
فثبت ان عدم الحكم لعدم العلة لا للمانع مع قيام العلة فلم يكن من باب التخصيص في شيء وكذلك
نقول في سائر علل المؤثرة اذا تخلف عنها احكامها في بعض المواضع يعني تخلف الحكم لعدم
العلة في جميع صور الموانع ومثال ذلك اي بيان ما قلنا من عدم الحكم لعدم العلة فيما ادعاه الخصم
اذا صب الماء في حلق الصائم وهو ذاكر لصومه ان صومه تفسد خلافا لزفر لفوات الركن
الصوم وهو الامساك عن قضاء الشهوتين لوصول الغذاء الى الجوف وهذا تعليل بوصف مؤثر ولزم
عليه الناسي فان صومه لا يفسد مع فوات الركن حقيقة فمن اجاز خصوص العلل اي تخصيصها
قال امتنع حكم هذا التعليل ثمة اي في صورة النسيان لمانع وهو الاثر الوارد فيه مع قيام
العلة وقلنا نحن عدم الحكم في الناسي لعدم هذه العلة فانها علة مسببة لارادة التحقق
بها وهي ان فعل الناسي نسب الى صاحب الشرع الذي هو صاحب الحق لقوله عم
انما اطعمك الله وسقاك فصار فعله بهذه النسبة ساقطا الاعتبار ولم يبق مع الجناية على
الفعل عفوا اي ساقطا واذا لم يبق فعله معتبرا شرعا كان ركن الصوم باقيا حكما وكان عدم
الحكم وهو الفطر لعدم العلة الموجبة للفطر لا لمانع منع من الفطر مع قيام العلة الموجبة للفطر

فيه انكار الحس والعقل والشرع وانقلاب الحقيقة اما الحس فلان الاكل ملا وجد حساً
والفعل الحسي في الاقبال لا ارتفاع حقيقة والاحكام انما هو المطابقة واما العقل
فلان المنافاة بين الاكل والكف متحققة وعدمهم صريح العقل لوقوع احد المتنافيين
بلا ريب فانتفى الاخر ضرورة واما الشرع فلانه لو حلف لا يفطر فاكل ناسيا يحنث
في يمينه واما انقلاب الحقيقة فلوجود الاكل حقيقة فلو قلنا لعدمه يؤدي الى ما ذكرنا
والجواب انا لا نجعل الاكل عدم الاكل حقيقة ولكن لا نجعل سببا للفطر فيبقى الصاحب الحق
من حيث السبب ومثله الفطر ممنوعة فكذلك جعل عدم دليل الخصوص في الشيء الذي
جعل علة لاهل التخصيص مانعا للحكم مع قيام العلة من نقض او غيره جعلناه في ذلك الشيء
دليل عدم العلة وهذا في ما جعل صورة دليل الخصوص دليلا على علة الاصل وهو
تخصيص العلة العدم فاحفظ هذا الاصل واحكم بفقه الفرق فيه فقه كثير ومخلص كبير
اما الاول فلان المعلل يحتاج في رعاية هذا الاصل الى ضبط جميع اوصاف العلة كل دولة
ليمكنه رد ما يرد نقضا عليه بهذا الطريق واما الثاني فلان جميع صور التخصيص تبطل بهذا
الاصل فكان رعايته واجبة قلت ان الخلاف في مسئلة التخصيص راجع الى العبارة
في التحقيق الى العلة في غير موضع تخلف الحكم عنها صحيحة عند الفريقين وفي موضع
تخلف معدوم بلا شبهة لا ان العدم مضاف الى المانع عندهم وعندنا الى عدم العلة وقالوا ايضا
في الكنز فوكه واما حكمه اي حكم القياس فتعدية حكم النص الى ما لا
نص فيه اي اثبات مثل حكم المنصوص عليه في محل لا نص فيه وزاد القاضي الامام والاجماع
والادلة فوق الراي اذ من شرط صحة القياس عدم دليل اخر فوقه ليثبت به الحكم
الواجب الى الراي ليثبت الحكم في ذلك المحل بغالب الراي لا بطريق القطع اذ القياس من الادلة
الظنية دون القطعية ولو كان موجب العمل بطريق القطع دون على احتمال الخطا اشارة
الى ان المجتهد يخطي ويصيب كما هو مذهب العامة فالتعدي حكم لازم للتعليل عندنا حتى
لو خلا التعليل عن التعدية كان باطلا وكان القياس والتعليل عندنا بمنزلة المترادفين
وعند الشافعي انه هو صحيح اي التعليل صحيح من غير اشتراط التعدية وحكمه ثبوت الحكم
في المنصوص عليه بالعلة ثم ان كان العلة متعدية يثبت الحكم بها في الفرع ويكون قياسا
ولو لم يكن متعدية يبقى الحكم مقصورا على الاصل ويكون تعليلا مستقيما بدون القياس
الذي هو عام والذي هو خاص فعلى هذا يكون التعليل اعم من القياس والقياس

الحكم

الحكم

لو خلا التعليل

مقصورا

نوع

نوع منه وحاصل هذا الفصل ان اهل الاصول اتفقوا على ان تعدية الحكم شرط صحة القياس
وعلى صحة العلة القاصرة الثابتة بنص او اجماع واختلفوا في صحة العلة القاصرة المستنبطة
كتعليل حرمة الربوا في النقدين بعلة الثمنية فذهب ابو الحسن الكرخي من اصحابنا المتقدمين
وعامة المتاخرين منهم كالقاضي الامام ابي زيد ومتابعيه الى فسادها وهو قول اصحاب الشافعي
وابي عبد الله البصري من المتكلمين وذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين مثل الشافعي
وعامة اصحابه واحمد بن حنبل والقاضي ابي بكر الباقلاني وعبد الجبار وابي الحسين البصري
الى صحتها وهو مذهب مشايخ سمرقند من اصحابنا رئيسهم الشيخ ابو منصور وهو مختار صاحب الميزان
تمسكوا في ذلك بان هذا في الراي المستنبط من الكتاب والسنة من جنس الحجج التي تعلق بها
احكام الشرع فوجب ان يتعلق به الايجاب اي اثبات الحكم مطلقا سواء تعدى الى فرع او لم
يتعد كسائر الحجج من الكتاب والسنة فان الحكم يثبت بها خاصا كان او عاما وهذا لان الرابط
في الوصف الذي يعلل الاصل به قيام دلالة التمييز بينه وبين سائر الاوصاف في التاثير
او الاخالة والمناسبة وذلك يتحقق في الوصف الذي اقتصر على المنصوص عليه كما يتحقق
في الوصف الذي يتعدى عن المنصوص عليه الى فرع اخر وبعد ما وجد شرط صحة التعليل لا
يمنع الحجر عن التعليل به الا بمانع وكونه غير متعدي لا يصلح ان يكون مانعا للاجماع على
صحة العلة لو كانت موقوفة على تعديها لما كانت تعليلها موقوفا على صحتها ايضا ثم
يلزم من ذلك توقف الصحة على التعدي وتوقف التعدي على الصحة وهو دور
والتعدي متوقف على الصحة بالاجماع فلزم منه بطلان توقف الصحة على التعدي
وتمسك الفريق الاول بان دليل الشرع لا بد من ان يوجب علما او عملا اذ لو خلا
عنهما لكان عبثا واشتغالا بما لا يفيد وهذا في التعليل لا يوجب علما لانه دليل
ظني بلا خلاف ولا يوجب عملا في المنصوص عليه لان وجوب العمل في المنصوص عليه ثابت
الى النص لا الى العلة لان النص فوق التعليل والاصح وطهر الحكم وسوى لا يجاب العمل
عن النص بالتعليل حتى كان باطلا فان قيل الحكم بعد التعليل مضاف الى العلة عندكم
في الاصل كما في الفرع لا الى النص وكانت العلة دليل الحكم والنص دليل الاصل اذ لو لم تكن
كذلك لم تكن التعدية الى الفرع اذ لا بد لها من اشتراك الاصل والفرع في العلة الموجبة

بعض

القاصرة المنصوصة انما
المانع ... حجة
حجة كانت النص ... وجد
فان صحة العلة

اذا الحدود ... المختلفة
في امكان الحكم ...
ما يرده العقل ...
للتعليل ...
والائمة ...

انك تقول ... اصل بهذا المعنى وهو موجود في الفرع فيتعدى الحكم بالتبعية
واذا كان كذلك كان التعليل مبينا ان الموجب للحكم هو العلة فيكون مفيدا فيصح كما اذا
كان العلة منصوصة قلنا اضافة الحكم الى العلة في المحل المنصوص عليه بعد التعليل كان التعليل
مبطلا للنص لانه لا يبقى له حكم والتعليل على وجه كان مغيرا لحكم النص باطل فيكون اذا كان
مبطلا اولى فعلم ان العلة انما جعلت موجبة في مورد النص بعد علم النص باجماع الصحابة
والسلف ولو جعلت موجبة في مورد النص لجعلت علة في غير موضعها وانه لا يجوز
لانها علة شرعية فلا يمكن ان يجعل علة فيما لم يجعلها الشرع علة فيه وقوله العلة ما يتعلق
به الحكم مسلم ولكن في الفرع لا في الاصل وان اعتبار الاصل بالفرع في ان الحكم فيه مضاف
الى العلة فاسد لان الفرع يعتبر بالاصل فاما الاصل فلا يعتبر بالفرع في معرفة حكمه بحال
واما صحة التعدية فلان الحكم في الاصل بالنسبة الى الفرع مضاف الى العلة وبالنسبة الى نفسه الى النص
فيتحقق شرط التعدية وهو اشتراك الاصل والفرع في العلة وهذا كتوقف اول الكلام
على اخره اذا عطف عليه جملة ناقصة فان التوقف ثابت بالنسبة الى الناقص ليتحقق الاشتراك
في الخبر لا بالنسبة الى نفسه كما مر تحقيقه في اول الكتاب هكذا قالوا وهذا بخلاف العلة القاصرة
المنصوصة فان الشارع لما نص عليها افاد ان ذلك علة بانها هي المؤثرة في الحكم والقائل اعظم
منها ولم يلزم منه تغيير حكم النص بل [illegible] الحكم مضاف الى العلة ابتداء بالنص وكانت [illegible]
ولا يلزم ما ذكرنا تخصيص العلة لانه انما يلزم اذا قطع الحكم عن العلة في المنصوص عليه من كل
وجه ولم يجعل كذلك بل [illegible] اضيف الحكم الى العلة بالنسبة الى الفرع كما بينا اليه اشار ابو اليسر
فان قيل لا نسلم انحصار الفائدة على ما ذكرتم بل ثمة فوائد احدها ابانة اختصاص الحكم بالنص
كما ذكر في الكتاب فلا يشتغل المجتهد بالتعليل للتعدية الى الفرع بعد ما عرف اختصاص
الحكم به وثانيها معرفة الحكمة المميلة للقلوب الى الطمأنينة والقبول بالطبع والمسارعة
الى التصديق فان القلوب الى قبول الاحكام المعقولة اميل منها الى قبول التحكم ومراعاة
التعبد وثالثها المنع من تعدية الحكم عند ظهور علة اخرى متعدية لا بد لتلك من دليل على
الاستقلال العلة المتعدية بالعلية وعلى ترجيحها على القاصرة ولولا القاصرة لتعدى
الحكم بها من غير توقف على دليل مرجح وهي من الفوائد الجليلة واذا ثبت هذه
الفوائد فوجب القول بصحتها قلنا حصول هذه الفوائد بها ممنوع اما الاولى

فلان

فلان الاختصاص يحصل بترك التعليل فاذا ترك التعليل لاجل النص لا يدل بصيغته الا على بعض
الحكم في المنصوص عليه وانما يتم حكم النص بالتعليل فاذا ترك التعليل بقي على ما كان ضرورة
فلم يحصل بدون التعليل فلم يمكن اثباته بالتعليل لانه لا يتعدى الا مع التعليل على انه يتعدى الى انه
كان يجوز ان يجتمع في الاصل وصفان كل واحد منهما يتعدى الى الفرع واحدهما اكثر تعديا من الاخر
يجوز ان يجتمع وصفان يتعدى احدهما ولا يتعدى الاخر فيجب التعليل حينئذ بالوصف المتعدي
لانها اقرب الى الاعتبار المأمور به من غير المتعدي فثبت انه لم يتعين بهذا التعليل الاختصاص
اصلا وكيف يتعين والاجماع بيننا وبينهم على ان الحكم في المنصوص لجواز ثبوته بعلة اخرى
ايضا اليه اشار شمس الائمة رحمه الله واما الثانية فلان الوقوف على الحكمة من باب العلم لا العمل
والرأي لا يوجب علما فلا يحصل به هذه الفائدة بهذا التعليل غاية انه يفيد ظنا بحكمه [illegible]
ولكن الشرع لم يعتبر الظن الا في ضرورة العمل بالدليل والقاصرة لا تعلق بها عمل فوجب الاعراض عنها
بالظن الى ما يفيد العلم او يوجب العمل واما الثالثة فلانا لا نسلم ان القاصرة تعارض المتعدية
على وجه يحتاج الى دليل مرجح لان المتعدية اذا ظهرت في موضع القاصرة وظهر تأثيرها
في الحكم عند ذلك من القاصرة وعندكم المتعدية راجحة على القاصرة لكونها اكثر فائدة ولكونها
متفقا عليها على ما نص في القواطع والمحصول وغيرهما فاذا لم يتوقف ترجيح المتعدية على دليل
اخر واذا كان كذلك لم تكن القاصرة دافعة للمتعدية بوجه فثبت انه ليس فيها فائدة فكان وجودها
وعدمها بمنزلة واما ما ذكروا من الدور فليس بلازم لانه انما يلزم لو كان توقف كل واحد
من الصحة والتعدي يتوقف تقدم اعني شرطا يتقدم كل واحد منهما على الاخر وليس كذلك
بل هو توقف معية كما توقف وجود كل واحد من المتضايفين على الاخر وانه ليس بدور
قوله وانما دفعه الى الاخر ولما فرغ الشيخ رحمه الله من بيان القياس وشرطه وحكمه شرع في بيان
دفعه فقال العلل نوعان طردية ومؤثرة فالعلة المؤثرة ما ظهر اثرها بنص او اجماع في جنس الحكم
المعلل بها مثل التعليل بعلة الطواف في سقوط نجاسة سؤر [illegible] اعتبار الهرة
[illegible] والعلة الطردية هي الوصف الذي اعتبر فيه دوران الحكم معه وجودا وعدما عند
البعض او وجودا وعدما عند البعض من غير نظر الى ثبوت اثره في موضع بنص او اجماع
والاحتجاج بالطرد فاسد عند اهل التحقيق لانه لا بد من الفصل بين العلة والشرط
والطرد لا يصلح مميزا لانه يوجد مع الشرط كما يوجد مع العلة [illegible] القياس

اجماع الصحابة ولم يروى عن احد منهم انه تمسك بطرد لا تاثير له ولا يوثر فيه وانما نظروا
في الاقيسة من حيث المعنى وسلكوا طريق المصالح والمراشد التي تشير الى محاسن الشريعة
ولو كان الطرد صحيحا لما عطلوه ولا اهملوه وكلا ما يؤثر عن الايمة المقتدى بهم الاحتجاج
بالعلل الطردية لما شاع بين الجدليين وما زالت عامة اهل النظر وجب دفعها بالفرق
التي يلجئ اصحاب الطرد الى القول بالتاثير فرع الشيء في بيانه وما زالوا وجه دفع العلل
الطردية فادفعه وقدم القول بموجب العلة لانه يرفع الخلاف عما اوجده علة المستدل
فكان اولى بالتقديم الذي يصير الى النزاع مع امكان الوفاق وحصول المقصود من تقال
بما لا يفيد ونوع من السفه وقدم الممانعة على فساد الوضع والمناقضة الى النزاع فيها
اقل النسبة الى ما دونها ولانها اساس المناظرة فيما بين العولا والمجيب من السائل
فكان اولى بالتقديم وقدم فساد الوضع على المناقضة لانه اقوى في الدفع منها كما سنبينه
قوله اما القول بموجب العلة فالتزام ما يلزمه المعلل بتعليله اي انه قبول السائل
ما يوجبه المعلل علته بتعليله يعني مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود ويدل على عبارة عامة
الاصوليين من تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع
فيه وهذا النوع من الاعتراض انما يستقيم فيما اذا اثبت المعلل بدليله ما يتوهم
انه ما خذ الخصم فبالتزام السائل موجب دليله مع بقاء نزاعه في الحكم تبين ان ذلك
ليس ما خذ الخصم كما لو قال الخصم في ان الشروع في صلاة النفل او صوم النفل غير ملزم لانه
باشر فعل قربة لا يمضي في فاسدها فلا يلزم القضاء بافساده كالوضوء فنحن نلتزم ذلك
ونقول عندنا لا يجب القضاء بالافساد حتى انه يجب اذا فسد لا باختياره بان كان
متيمما فتذكر في رحله ماء ولكنه يصير مضمونا عليه بالشروع وقوله المضمون في ضمانه موجب القضاء
وكما لو قال في المسلم انه ينقطع به النكاح ولا يلحقها الطلاق كمنقضية العدة فيلزم
موجبه ونقول لا يلحقها الطلاق بهذا الوصف ولكن يلحقها بوصف انها معتدة
عن نكاح صحيح او ثبت بعلته ما يتوهم انه محل النزاع ولا يكون كذلك فيمكن السائل
دفعه بالتزام موجبه مع بقاء مقصوده كما في المسلة المذكورة في الكتاب فانا لما
التزمنا ان الوصف الذي ذكره يوجب التعيين وان التعيين واجب تبين
ان التعيين ليس محل النزاع بل النزاع في ان الاطلاق هل هو تعيين ام لا فعلية ليس

بتعيين

تعيين لعدم وجود النقصان الا بوصف كما في الصلوة وعندنا هو تعيين لان هذا الصوم
لما انفرد بالرعية وعدم المزاحم في هذا الوقت صار الاطلاق العلقية فيه منصرفا الى الموقوف الصوم
المشروع فيه وثمة يحتاج فيه الى التعيين فكلا اهمنا مصروف مطلق الاسم اليه واكثر القول بالموجب
يتحقق في القسم الاول لخفاء ما خذ الاحكام لكثرتها وتشعبها وعلم الوقوف عليها سو معظم الخصم
عرجتهما بخلاف محل النزاع وهو الاحكام المتعلقة فانها قبل ما يتحقق الفضول عنها ولهذا اكثر
في معرفة الاحكام المنقولة عن الايمة الخواص والعوام دون معرفة الماخذ وان القول بالموجب يقطع اصحاب
الطرد الى القول بالمعاني الفقهية المؤثرة لانهم لما رأوا انه لا مخلص لاصحاب الطرد من عنهم رجعوا حيث
امكن رده بهذا النوع من الاعتراض اخذوا ... وذكروا انه تلجئ المناظرة الى ...
لا يمكن رده بهذا النوع من الاعتراض اولانهم لما تمسكوا باطراد وصف حدد عليهم هذا
الاعتراض اضطروا الى بيان التاثير لذلك الوصف ليصير حجة على الخصم قوله واما الممانعة
وكذا الممانعة امتناع السائل عن قبول ما اوجبه المجيب من غير دليل وهي اصل المناظرة
لانها وضعت على مثال الخصومات في الدعاوى الواقعة في حقوق العباد فالمعلل يدعي
على السائل لزوم ما دام اثباته عليه والسائل طالب علم وكان سبيله الانكار ودفع الدعوى
عن نفسه والاصل في الانكار الممانعة وكانت هي اساس المناظرة فلا ينبغي للسائل ان يتجاوز
الى غيرها الا عند الضرورة وهي تلجئ اصحاب الطرد الى القول بالاثر لان السائل لما لم يسلم
ما ذكره من غير اقامة دليل ولا دليل يقبله سوى بيان الاثر اضطر المجيب الى بيانه لتمكنه
الالزام على الخصم ثم الممانعة في العلل الطردية تقع على اربعة اوجه كما ذكرها في الكتاب ممانعة
في الوصف بان يقول لا اسلم ان الوصف الذي يدعي موجود في المتنازع فيه وفي حق الاصل
الحكم ان يقول بعد تسليم وجود الوصف وصلاحه للعلية لا اسلم ان الحكم ثابت في نسبة اليه
أي نسبة الحكم الى الوصف بان يقول بعد تسليم وجود الوصف وصلاحه للعلية ووجود
الحكم لا اسلم ان الحكم ثابت بهذا الوصف بل يحتمل ان يكون ثابتا بوصف اخر وحاصل
الفرق بين الممانعة في نفس الوصف وبين الممانعة في نسبة الحكم الى الوصف ان الممانعة
في نفس الوصف هي منع تعلق الحكم بالوصف الا كونه في الفرع مع تسليم تعلقه به في الاصل

والممانعة في نسبة الحكم الى الوصف من منع تعلق الحكم بوصف الا انه لا اشكال
للقسم الاول يتحقق فيه قول الحنفية كفارة الافطار في رمضان انها عقوبة متعلقة بالجماع
ولا يجب بغيره من الاكل و الشرب لحد الزنا فانا لا نسلم ان الحكم وهو وجوب الكفارة متعلق
في الفرع بهذا الوصف وهو الجماع مع تسليمنا تعلق الحكم وهو وجوب الحد عليه للاصل الكفارة
متعلقة بالافطار عندنا اذا كمل جناية لا بالجماع بدليل انه لو جامع ناسيا لصومه لا يفسد صومه
لعدم الفطر ولو كان الوطي يوجب الحد ولو جامع ذاكرا لصومه يفسد لوجود الفطر ولو كان الوطي
حلالا في نفسه وهذا الجماع آلة الفطر والحكم لا يتعلق بالآلة كما في الجرح فان من جرح انسانا
ومات المجروح يجب القصاص ولا يتعلق وجوبه بالآلة وانما يتعلق بالجرح الحاصل بالآلة
معرفتنا انها متعلقة بالافطار على وجه الجناية وهذا الوصف عام يتناول الجماع والاكل والشرب
على السواء فيثبت الحكم بكل واحد وعند هذا المنع يظهر البيان حرف المسألة وهو ان الفطر
بالجماع فوق الفطر بالاكل والشرب في الجناية ولا يمكن الحاق الاكل بالشرب قياسا ولا دلالة
وفي قوله في بيع التفاحة بالتفاحتين انه بيع مطعوم بمطعوم من جنسه مجازفة فبطل كبيع الصبرة بالصبرة
من الحنطة فانا نقول نريد بالمجازفة في الاصل العلم بالتساوي في الوصف ساقط الاعتبار
في الاموال الربوية بالاجماع ثم نقول نريد به مجازفة في الاصل باعتبار صورتها التي بها عرف تفاحة
مجازفة بالنظر الى المعيار الذي وضع لمعرفة العلم من الاشياء فلا بد من القول بالمجازفة
من حيث المعيار الى المجازفة من حيث الصورة لا تمنع جواز البيع بالاتفاق فان بيع قفيز من الحنطة
بقفيز منها جائز مع وجود المجازفة في الاصل صورة فان قال لا حاجة الى هذا التفصيل
بل اريد بها مطلق المجازفة لا نسلم لان مطلقها مانع من صحة البيع لما مر ان المجازفة ما لا يمنع
بيع المطعوم بالمطعوم بالاجماع فاذا لا بد من التفصيل بالمجازفة المجازفة في المعيار وهو الكيل
واذا فسرناها بها لم يسلم وجودها في بيع التفاحة بالتفاحتين لان التفاحة لا تدخل تحت المعيار
والمجازفة في الكيل فما لا يدخل تحت الكيل لا يتصور فقد ادى ما استفسار الى الممانعة
في الوصف فيظهر بهذه الممانعة ان المرجوع الى الوصف الملاء وهو ان الاصل هو الحرمة
في بيع المطعوم بالمطعوم الى المطعوم علة علة التحريم في البيع المطعومات والجنسية شرط والمساواة
فيها كيلا مخلص عن الحرمة في بيع التفاحة بالتفاحة قد رجال العلة والشرط ولم يوجد المخلص لعدم

المنقل

ان لبس

صلاح

تصور المساواة في المعيار اذ الفعل يكون بعد تأمل المساواة ولا يتحقق فعله المساواة فيما
لا يدخل تحت المعيار اصلا فيجوز بيع التفاحة بالتفاحتين اصلا فاعلا بالاصل واما الممانعة
في صلاح الوصف للحكم وهو القسم الثالث فانه يطلع الى الوصف نفسه غير صالح لاثبات الحكم وكونه
حجة الى الوصف كلام المتكلم وكلامه لا يصلح لاثبات حكم شرعي الا اذا كان له اثر في ايجاب الحكم
وكل وصف لم يظهر تأثيره منع من ان يكون دليلا وحجة كالجرح لما كان سببا لوجوب القصاص بوصف
العمدية فقيل ثبوت هذا الوصف لا يجب القصاص فان قال المعلل الاثر ليس بشرط بل الطرد
عندنا حجة بدون التأثير فلا حاجة الى بيان التأثير يقول انك تحتاج الى اثبات الحكم على الخصم وهنا
لم يكن الوصف بدون التأثير حجة على الخصم لا يصح الاحتجاج به عليه مثل كلام ما سبق كما ان
على مسلم ان عليه كلام لم يقبل ومن يمكن له ان يقول اني اثبت حتى يكون حجة عندك كما مثلنا الاحتجاج
على الخصم بما ليس بحجة عنده غير مقبول الى هذا اشار الامام فخر الاسلام في شرح التقويم في اصول
الفقه فتبين بما ذكرنا ان المراد من صلاح الوصف هنا صلاحه للاحتجاج به على الخصم وذلك بالتأثير
والمراد من صلاحه ما قلنا صلاح العلة وذلك بموافقة العلل المنقولة عن السلف ومناسبته
للحكم واهل الطرد لم يفهموا ذلك واشتراط الصلاح بهذا المعنى دون العدل فكان على الممانعة
ممانعة في التأثير في الحقيقة وقيل مثال هذه الممانعة هو قولنا في تعليلهم للاجبار على النكاح في البكر
بوصف البكارة باعتبار انها جاهلة بامر النكاح لعلم الممانعة لا نسلم ان وصف البكارة صالح
لهذا الحكم وهو اثبات الولاية على الغلام بظهور تأثيره في موضع آخر سوى محل النزاع ولذا شرط الصلاح
بالمعنى المذكور مثال الممانعة فيه هو قولنا في تعليلهم في الاشياء الستة بالطعم والثمنية الاجماع شرط المماثلة
والتفاضل فيها باعتبار ان كل واحد من الوصفين مشعر الحاجة اليه بهي عن الحظر والحرج معتضد
حول البيع في هذه الاشياء ولانه شرط اظهار التحرج كالنكاح لا نسلم ان هذا الوصف صالح لما رتب
عليه من الحكم الى السبيل فلما اشتد الحاجة اليه الاطلاق بابلغ الوجوه دون التضييق بوجود مانع
فالحاصل الوصف بهذا المعنى وان كان يدل على ما ادعاه فسال الوضع في بعض الصور الا انه غير
فساد الوضع الى الوصف انما يكون صالحا في نفسه ولكن لم يتبين للسائل انه صالح صلاحه وكان
لازما على المعلل فان الصلاح كما في المعلل الموثر كان للسائل مطالبة بيان التأثير فاذا

المارسة

شرطه

فاذا تبين هذا جاء قبل السائل ولم يتجاوز الى سؤال آخر وهاهنا هذه الممانعة بل هو فساد الوضع
كان قسما آخر غير فساد الوضع واما الممانعة في نفس الحكم فمثل قولنا في تعليلهم في مسح الرأس
بأنه ركن في وضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه لا نسلم ان التثليث هو السنة فيه بل السنة
فيه التكميل بعد اتمام الفرض الى السنة هي اكمال الفرض في محله بالزيادة على القدر المفروض جنسه
كما في اركان الصلوة بالاتيان بالفرض وفي الغسل لما استغرق محله صير الى التكرار ضرورة والفرض
في المسح لم يستغرق محله فامكن تكميله بالاستيعاب الذي هو سنة فيه لا بالزيادة على القدر
المفروض في محله من جنسه فلا يصار الى التكرار لعدم الضرورة فالحاصل ان التكرار شرع
لغيره وهو تحصيل الاكمال لا لعينه فاذا حصل الاكمال بدونه لا يبقى اعتباره واما الممانعة في نسبة
الحكم الى الوصف فانما هي للسائل لان اصحاب الطرد يضيفون الحكم الى الوصف من غير دليل
يوجب اضافته اليه سوى انه يوجد الحكم عند وجوده ويعدم عند عدمه وذلك غير كاف في صحة
اضافة الحكم اليه لجواز ان يكون الوجود عند الوجود بطريق الاتفاق فانه قد يكون في المنصوص
عليه اوصاف يوجد الحكم عند وجودها ولا يكون مناط الحكم بالاجماع فكان العلم الاصلح
لاضافة الحكم اليه لانه لم يثبت فلا بد من دليل يوجب نسبة الحكم الى الوصف فحق
ابحاث المعلل اذا وصف كان للسائل مطالبة الدليل على نسبته اليه وهذه الممانعة مختصة
بالاصل فان قيل لا اعرف في الوصف معنى آخر سوى ما ذكرته قلنا هذا جهل منك فلا يصلح حجة
على غيرك على انا سلمنا انه ليس في الاصل معنى آخر لا نسلم ان الحكم ثابت به لجواز ان ثبوته
بالاجماع او النص وذكر الفخر الرازي في هذا المقام ان المستدل ان كان مجتهدا يجب عليه
العمل بما ظهر عنده ومن عجز عن ابراز غيره ولو كان مناظرا يكفيه ان يقول هذا منتهى قدرتي
في استعلام الوصف فان شاركتني في الجهل بغيره لزمك ما لزمني وان اطلعت على غيره لزمك
التبيين حتى انظر فيه فان قال لا يلزمني ذلك وتلا اظهره وان كنت اعرفه فهذا عناد محرم
وصاحبه اما كاذب او فاسق بكتمان حكم مست اليه الحاجة ومثل هذا الجدال حرام وليس
من الدين ومثال مطالبة الممانعة قولنا في تعليلهم بان الاخ لا يعتق على اخيه عند الدخول
في ملكه لعدم البعضية كابن العم لا نسلم انه حكم الاصل وهو عدم العتق في ابن العم عندنا

ثبت

ثبت لعدم البعضية بل لبعد القرابة وهو عدم المحرمية فيكون ابطالا لفساد الوضع فكذا فساد
الوضع عبارة عن كون الجامع في القياس بحيث قد ثبت اعتباره بنص او اجماع في نقيض الحكم وعبارة
بعضهم فساد الوضع ان لا يكون القياس على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتيب الحكم كتلقي التخفيف من
التوسيع والتخفيف من التغليظ والاثبات من النفي وبالعكس وهو فوق النقض لان فساد الوضع كان نقضا
لان النقض يحتمل مجلس بحكم الاحتراز عنه في مجلس آخر بالتفحص عن جهة النقض بالجواب او بزيادة قيد
يندفع به النقض واما فساد الوضع فيبطل القاعدة التي بني عليها المجيب كلامه اصلا فانه بعد ظهوره
لا يمكن الاحتراز عنه في هذا المجلس ولا في مجلس آخر ولا وجه سوى الانتقال الى علة اخرى فان شئت قلت الاثر ان
فساد الوضع في العلل بمنزلة فساد الاداء في الشهادة فانه مقدم على النقض لان الاطراد انما يطلب بعد
صحة العلة كما ان الاثر انما يشتغل بتعديله بعد صحة اداء الشهادة منه فاما مع فساد الاداء
فلا يصار الى التعليل لكونه غير مفيد فاذا ورد على المجيب هذا السؤال اضطر الى الرجوع عن الطرد
الى بيان الملائمة والتاثير في القياس وبيان الجامع بين الفرع والاصل فان تيسر والا صار منقطعا
ثم لا يشتغل بعده بالطرد احترازا عن ورود مثل هذا السؤال فذلك مثل تعليل اصحاب الشافعي في
ايجاب الفرقة في ارتداد احد الزوجين واسلام احدهما والقياس قبله التعليل في
تعين الاسلام علة لايجاب الفرقة في غير المدخول بها حيث قالوا اسلام احدهما موجب اختلاف
الدين فيوجب الفرقة في حق الغير المدخول بها من غير توقف على انقضاء العدة وعلى انقضاء العدة
كردة احدهما ولا بقاء النكاح ومثل تعليلهم في ابقاء النكاح مع ارتداد احدهما الى انقضاء العدة
في المدخول بها حيث قالوا بهذه فرقة وجبت بسبب طارئ على النكاح غير مناف اياه فوجب ان
يتاجل الى انقضاء العدة في المدخول بها كالطلاق فانهم جعلوا الفرقة بنفس الاسلام في المسألة الاولى
وحكموا ببقاء النكاح مع الردة في المسألة الثانية فمع حصول احد الزوجين الكافر فيما اذا اسلم
ولا يمكن ابقاء النكاح بعد الاسلام مع كفر الآبي او ارتد احد الزوجين المسلمين ان كان الارتداد
والردة قبل الدخول ثبتت الفرقة بنفس الاسلام والردة ونظيره عند الشافعي من غير توقف
على شيء وان كان بعد الدخول يتوقف الى انقضاء العدة قرارا فان تعليلهم في المسألتين كما
بينا فاسد وضعا لان الاختلاف حصل في المسألة الاولى بالاسلام من احدهما وتباء الآخر عليه
وفي المسألة الثانية حصل بردة احدهما وتباء الآخر على الاسلام والحكم نفيا فلا كمال

ابدا او الى آخر الاوصاف وجودا او مما رشح السقة الاولى هي الاسلام وكونه آخر الموصوفين وجودا وهو الاسلام لا غير فلو اثبتنا الفرقة لوجب اضافتها الى الاسلام الذي حدث الاختلاف به وذلك لا يجوز لان الاسلام شرع عاصما للحقوق والاملاك فوجب اضافة الفرقة اليه وهو مناف للنكاح ولانه يبطل حقيقة المعنى الذي يجب والنكاح مبني على العصمة واذا كان كذلك كان التعليل لابقاء النكاح الى انقضاء العدة بعد تحقق الاسلام تعليلا فاسدا لانه فاسد الوضع لانه لابقاء الشيء مع ما ينافيه وهو معنى قوله والردة لا تصلح عفوا يعني لو بقينا النكاح مع الردة التي هي منافية له لزم ان تجعل الردة عفوا اي في حكم المعدوم لم يمكن الحكم ببقاء النكاح كما جعل الاكل كذلك في مسألة الناسي وهي لا تصلح ان تكون معفوة لكونها في نهاية التقبح

قوله واما المناقضة فكذا المناقضة تخلف الحكم عن الوصف المدعى علته سواء كان لمانع او لغير مانع عندهم لم يجوزوا تخصيص العلة اذ التخصيص مناقضة عندهم وعند من جوزه هي تخلف الحكم عما ادعاه المعلل علة لا لمانع وهي تلجئ اصحاب الطرد الى القول بالاثر مثل الاقسام المتقدمة لان الطرد الذي تمسك به المجيب لما انتقض لما اورده السائل من النقض لا يجد المجيب بدا من المخلص عنه ببيان الفرق وعدم وروده نقضا ولا يتحقق ذلك الا بالعدول عن ظاهر الطرد الى بيان المعنى

وهذا ان لم يجعل ذلك انقطاعا او سامحه السائل ولم يناقشه في الشروع في بيان الفرق والتأثير فاما اذا جعل النقض انقطاعا كما هو مذهب البعض ولم يسامحه السائل في ذلك بان يقول احتججت علي باطراد هذا الوصف وقد انتقض ذلك بما اوردته فلم يبق حجة فلا ينفعه بيان التأثير والشروع في الفرق في هذا المجلس لان ذلك انتقال عن حجة وهي الطرد الى حجة اخرى وهي التأثير لا لاثبات المطلوب الاول فلا يسمع منه فيضطر الى التمسك بالتأثير والرجوع عن الطرد في بعد في المجالس ومثاله يعني بهذا القسم فيما علل الشافعي رحمه الله في اشتراط النية في الوضوء بانهما اي التيمم والوضوء طهارتان لاجل الصلوة فكيف

فكيف افترقتا

اي افترقتا

فكيف افترقا في النية هو استفهام بمعنى لا يمكنهما ان يفترقا في اشتراط النية وهذا نقض منقول عن الشافعي على هذا القول والتعليل ينتقض بغسل الثوب والبدن عن النجاسة الحقيقية فانها طهارة في شروط الصلوة ولا تشترط فيها النية فيضطر المجيب عند ذلك الى بيان وجه المسألة الى المعنى الفقهي الذي يندفع به النقض ويقع به الفرق وهو ان الوضوء تطهير حكمي اي تعبدي غير معقول المعنى لانه لا نجاسة في محل الغسل بنجاسة تزول بعلة النجاسة وهو الحدث ثم يجب غسله واذا ثبت انه تعبدي كان مثل التيمم لان معنى التعبد في التيمم لانه لا ذرة في الوضوء في المحل فيشترط فيه النية كما في التيمم تحقيقا لمعنى التعبد اذ العبادة لا تتادى بلا نية بخلاف غسل النجس لانه معقول المعنى اذ المقصود فيه ازالة عين النجاسة عن المحل لا معنى التعبد فلا يتوقف على النية فنحن نقول ان الماء في التطهير عامل بطبعه كما انه مزيل بطبعه لانه خلق طهورا في الاصل قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا والطهور هو الطاهر في نفسه المطهر لغيره كما عرف تطلب من ائمة اللغة وهو مبالغة في صفة الطهارة وذلك ان يكون مؤثرا في غيره واذا كان كذلك يحصل التطهير من غير قصد كما يحصل الاسكار والاحراق من غير قصد وكما يحصل التطهير في الطارق من غير قصد ولما قوله هو تطهير حكمي فنقول ان الحدث الحاصل في المحل وهو صير وزرة موصوفا بالنجاسة شرعا غير معقول المعنى بل هو نجاسة الاعضاء جميعها شرعا لا حقيقة فلانه لم يصبها نجاسة بعد ما كان طاهرة ولما شرعا فلان المحدث لو غمس يده في الماء القليل لا ينجس وذلك لا يوجب تغير صفة المطهر فيبقى الماء عاملا بطبعه على ما كان والنية تشترط للغسل العام بالماء لا للحدث في المحل فكان غسل هذا المحل مثل غسل النجس في علم افتقاره الى النية بخلاف التراب فانه ملوث بطبعه وكان اثبات التطهير به غير معقول المعنى محتاج فيه الى النية ليظهر فعله على خلاف طبعه ويصير مطهرا وبعد ما صار طهورا حكما وحصل الطهارة به جعل خلفه وصار بمنزلة الماء استغنى عن النية كما استغنى الماء عنها وبحصل الطهارة به في غير نية كما اذا استعمل الماء وثبت انهما بمنزلة واحدة انما المفارقة في صفة الطهورية للآلة وانه لا يتمسك الخصم في مسألة التيمم والاعادة المسح في الوضوء مطهرا وهو غير معقول المعنى في التطهير لانه اثره في تكثير النجاسة لا في ازالتها فكان مثل التراب لانه

الطهارة لا تزال بها النجاسة وحكما لانه لم يصبها حامل ... الحدث قائم ...

الطاهر

ملوث المطهر فينبغي ان تشترط فيه النية كما في التيمم لانا نقول هو ملحق بالغسل لقيامه
مقام الغسل وكذا المحل فان الاصل في الغسل ان يحل الحدث الى كل بقية الى سائر البدن
لان الحكم انتقل من الغسل الى المسح للحرج فشرع فيه المسح ابتداء تخفيفا وحصولا
ولما قام مقام الغسل اخذ حكمه فاستغنى عن النية كالغسل وذكر القاضي الامام الاسرار
في جواب هذا السوال ان الماء مطهر بنفسه الا بفعلنا الا انا اذا قلنا حتى لم يكن رشا الا ضعف
عن التطهير الحاصل الحقيقي الى تطهرها بازالة عينها وضايق النجاسة ضعيف الى الحكمية
وهي دون الحقيقي فاستغنى عن العزيمة لافادة الطهارة فحال البلل كالمائع الذي يقتدر
على الازالة افادة الطهر فيطلب الوجوه الى الوجوه الاربعة المذكورة تجري الى يطل اصحاب
الطرد الى القول بالتاثير حيث لا مدفع لهم عن هذه السوالات الا بالرجوع الى اعتبار التاثير
فيما ذكروا من الاوصاف الطردية او نقطع مع الى القول بالتاثير فيما بعد من المجالس والاعراض
عن الاشتغال بالطرد لم يغن ذلك عنهم شيئا كما اشرنا اليه قوله واما العلل
المؤثرة الى اخره اعلم ان دفع العلل المؤثرة المتصور بحيان فساد الوضع الى التاثير
لا يثبت الا بالكتاب او السنة او الاجماع والثابت بهذه الادلة لا يحتمل ان يكون فاسدا
في وضعه وكذا لا يتصور المناقضة الحقيقية لما ذكر ان التاثير يثبت بهذه الادلة
وهي لا تحتمل المناقضة الحقيقية فكذا التاثير الثابت بها بخلاف دفعها بالمعارضة
حيث يجوز عند الجمهور مع ان هذه الادلة تحتمل حقيقة التعارض كما لا تحتمل حقيقة
المناقضة لانها قد تحتمل لزوم العارض صورة بحيث يجب التهاتر والرجوع
الى دليل اخر لجهلنا بالناسخ والمنسوخ وكذا العلل المستنبطة منها يجوز ان يعارض
لجهلنا بما هو علة الحكم حقيقة في الحقيقة لكنها لا تحتمل المناقضة فكذا العلل الثابتة بها وحقيقته
انه ثبت ان المناقضة يبطل نفس الدليل ويلزم منه نسبة الجهل او السفه الى صاحب الشرع
وهو منزه عنهما فاما التعارض فلا يبطل الدليل لم يتعرض به ولم يلزم نسبة الجهل الينا
لا الى صاحب الشرع وذلك جائز كما قيل فان قيل ان اردتم بفساد هذا النوع
من الدفع فساده بعد ظهور اثر الوصف وصحته فلا كلام لكم فيه مسلم الى الدفع بالممانعة
ماضي لا يحتمل علم هذا الوصف او علم تاثيره صح المناقضة وفساد الوضع بخلاف
الاحتمال

الاحتمال ايضا كما في العلل الطردية وان اردتم فساده بعد ظهور التاثير لكنه مبني على التاثير
لما لم يمكن ان يتحقق المناقضة وفساد الوضع بخلاف الممانعة فانها في الحقيقة طلب الدليل على صحة
الوصف وتاثيره وبعد ظهوره لم يبق ان ذلك الطلب كان باطلا والتحقيق فيه ان المجيب لما كان
من قصده التعليل بوصف مؤثر وعين وصفا من اوصاف النص التعليل لا يحتمل ذلك الوصف
المناقضة وفساد الوضع اصلا قبل ان التاثير وبعده اذ لو احتملها قبله او بعده لا يكون مؤثرا
حقيقة والعلة انه مؤثرة الحقيقة فاما اذا علل بوصف طردي فيحتمل ان يكون صحيحا في نفسه
ويحتمل ان يكون فاسدا اذا الطرد يوجد في اوصاف الفاسدة كما يوجد في اوصاف الصحيحة
فيحتمل حينئذ المناقضة وفساد الوضع فيجوز للسائل دفعه بها ثم الشيخ ذكر ههنا انه ليس بعد
الممانعة الا المعارضة كما ذكر شيخ الاسلام فخر الاسلام في اصوله وذكر في نسخة اخرى بعد ما ان انواع
الممانعة ان التاثير اذا ثبت للوصف تجاوز السائل عن الممانعة الى القول بموجب العلة
ان امكن ثم الى القلب ثم الى العكس الكاسر ثم الى المعارضة وهو اوضح الى الدفع اذا امكن
بتسليم ما علله الخصم مع بقاء الخلاف معه انما قرب الى الممانعة من المعارضة كان اول من
الذهاب الى المعارضة التي هي اسوأ احوال السائل قوله لكن الضرورة للشأن اذا قصور
ما مضى ان يرد بعض صور كل العلة المؤثرة يجب دفع ذلك البعض لوجوه اربعة بخلاف
العلل الطردية حيث لا يمكن دفعها عنها لان البعض الوارد عليها يبطلها حقيقة اذا المراد الاتحاد
بعد البعض اصلا ولا يمكن دفعه بوجه الاول بالوصف ان يقول ما ذكرته علة ليس موجودا في صورة
البعض فيتخلف الحكم فيها لا يدل على فساد الوضع العلة والثاني المعنى الثابت بالوصف دلالة وهو الاثر
ان يقول ليس المعنى الذي جعل الوصف به علة وهو التاثير موجودا في صورة النقض فلا يكون الوصف
بدونه علة لم يكن نقضا والثالث بالحكم بان يقول ليس الحكم المطلوب بالوصف منتفيا عن الوصف بل هو
موجود لكنه لم يظهر لوجود المانع فلا يكون نقضا وهذا النوع من الدفع انما يستقيم على من جوز
تخصيص العلة فاما عندنا فلا يتأتى هذا الدفع على مذهبه والرابع بالغرض المطلوب بالتعليل
كما سنبين وحاصل الخروج عن المناقضة ان العلل متى امكن الجمع بين حكم علة وبين ما يتصور مناقضا
لم يكن ذلك نقضا حقيقة الى الجمع بين النقيضين غير ممكن ومتى لم يمكن الجمع لزم النقض وبطلان الوضع
يمكن الجمع من غير رجوع عن الاول فيصح الدفع بها كما في سوال الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج

١٤١

من بدن الانسان وكان حدثا كالبول ثم يورد على هذا التعليل ما اذا لم يسل الدم ولم يتجاوز عن الجرح نقضا
فانه خارج نجس وليس بحدث ومثله الدم في رأس السبيلين بلا خلاف فلا فعاد اوط بالوصف اي منع
الوصف بانه يقول لا نسلم ان ذلك خارج لعدم الخروج لانه انتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر كالرجل عموم
يخرج من الدار الى وجه هذا المعنى فما اذا لم يسل الدم النجاسة تكون في محلها لم ينتقل عنه فان تحت كل جلدة
رطوبة وفي كل عرق دما والجلدة ساترة لها فاذا زالت الجلدة كانت ما تحتها ظاهرا لا خارجا
لعدم الانتقال كمن كان في بيت او خيمة فيقال جاء الارفع عنه ما كان مستترا به يكون ظاهرا لا خارجا نقلوا ام
وانما يسمى خارجا اذا فارق البيت والخيمة الا ترى انه لا يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع ولو
جاوز هذا الدم ولو ثبت وصف الخروج لوجب غسل ذلك الموضع عنده قليلا كان او كثيرا وعندهم
علينا اذا جاوز هذا الدم وليس اذا كان ما ذكر الدم وهذا لم يجب ولم يسن بالاجماع علم ان ذلك
علامة ليس بخارج لعدم هذا حكم النجاسة التي في محلها قوله ثم بالمعنى الثابت بالوصف الله سع
اي بالمعنى الثابت بدلالة هذا الوصف وهو التأثير فان الخارج النجس انما صار حدثا باعتبار انه
مؤثر في تنجس ذلك الموضع وايجاب تطهيره حتى وجب غسل ذلك الموضع للتطهير ووجوب التطهير
في البدن باعتبار ما يكون منه بسبب ما يخرج من البدن لا يحتمل الوصف بالتجزي يجب غسل كله
ثم يجوز الاقتصار على الاعضاء الاربعة كما في البول واحترز بقوله باعتبار ما يكون منه عن ازالة عين
النجاسة من الخارج فانها يوجب غسل ذلك الموضع ولا يوجب غسل جميع البدن بالاجماع
وهنا كذا فما اذا لم يسل لم يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع كما بينا فلم يكن كالبول في ايجاب
الطهارة في محلها فكذا في غير محلها فثبت بهذا ان التأثير انه عدم السائل لعدم علة التعليل المتيقن
وان عدم الحكم هناك لعدم الوصف معه وان وجد صورة ومثله يكون من حيث العلة ثم لا يكون
نقضا قوله ويورد عليه اي على التعليل المذكور نقضا صاحب الجرح السائل فان ما يخرج
منه خارج نجس من بدن الانسان وليس بحدث حتى لم ينتقض به الطهارة ما دام الوقت
باقيا او ما دام تعلق الفرض وما يتبعه من النوافل فنمنعه الحكم اي ندفع النقض الوارد
بمنع عدم الحكم في صورة النقض وهو القسم الثالث بان يقول لا نسلم انه ليس بحدث بل هو حدث
ولكن تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت لمكان الحدث الا الخروج فانما [illegible] الاجماع ولا يجوز له
المسح على الخفين بعد خروج الوقت اذا لبسهما بعد السيلان والحكم قد يتأخر عن السبب لمانع
مانع كالبيع بشرط الخيار وهذا النوع من الدفع انما يستقيم على قول من يجوز تخصيص العلة [illegible]

[illegible]

٤

٣

في الكشف ذهب الفرض [illegible] بالفرض وهو القسم الرابع بان نقول الحكم [illegible] التعليل [illegible] بالاصل والتسوية بين [illegible]
للوجوب الحكم قد حصل فان [illegible] السبيلين [illegible] القيام ووقت الصلوة [illegible]
قيام ووقت الصلوة [illegible] يكون [illegible] الاستيقاظ [illegible]
الاصل الفرع [illegible] السبيلين [illegible] القيام وقت الصلوة [illegible] الفرع [illegible]
[illegible] التسوية [illegible] التعليل [illegible]
[illegible] تسليم [illegible]
[illegible] الدليل [illegible] المعترض [illegible]
[illegible] المحققين [illegible]
[illegible]
[illegible] المعارضة [illegible]
[illegible] المعارضة [illegible]
[illegible] الدليل [illegible]
[illegible] المعارضة [illegible]
[illegible] الابطال [illegible] المعارضة [illegible]
[illegible] الوصف [illegible] الفرع والاصل [illegible] المعارضة [illegible]
المعارضة [illegible] المناقضة [illegible] المعارضة [illegible]
والمناقضة [illegible] الحكم [illegible]
[illegible] المعارضة [illegible] الحكم [illegible]
[illegible] المناقضة [illegible]
[illegible] التعليل [illegible]
[illegible]
[illegible] التعليل [illegible]
[illegible]
[illegible] التعليل [illegible]
المستقل بالحكم [illegible] الوصف [illegible]
[illegible]

في ان الاسلام ليس بشرط الاحصان [illegible] الثيب يرجم [illegible] لكن جنس يجلد بكر [illegible] المسلمين [illegible]

[illegible] فان البكر [illegible] يجلد [illegible] لم يرجم الثيب [illegible] البكر الثيب [illegible]

[illegible] لوجوب الرجم [illegible] المسلمين انما يجلد بكرهم لان [illegible] يرجم [illegible]

في الاصل [illegible] حكما [illegible] الثيب [illegible] القلب [illegible]

[illegible] الحكم [illegible] المعلل [illegible] تعليل القلب

[illegible] الاصل [illegible] الحكم المطلوب [illegible]

[illegible] التعليل [illegible] الكفار [illegible]

[illegible] القلب [illegible]

[illegible]

اجتماعهما في الفرع [illegible] الوصف [illegible] حقيقة [illegible]

حصولهما في الاصل [illegible] العدم [illegible] العلة [illegible] المستدل [illegible]

[illegible] القلب [illegible] القلب [illegible] المستدل [illegible]

[illegible] العلة [illegible] بالنقض [illegible]

[illegible] القلب [illegible] القلب الثاني [illegible] القلب [illegible]

[illegible] القلب [illegible] القلب [illegible]

التعليل [illegible] القلب [illegible] الوصف [illegible] التعليل [illegible]

[illegible] العلل المؤثرة بالقلب [illegible]

[illegible]

والاجماع كان الفرع ملحقا به ايضا فيه بطلان تخصيص الاستدلال وهذا الوجه النوع من القلب ضعيف لما سبق من وجوه القلب ويسمى
هذا القلب التسوية وقد اختلف فيه فعند البعض الوصف المذكور بوجوده كان شاهدا عليه شاهدا له النفي فيلزم منه حكم
المستلزم لمخالفة دعوى المستدل الاولى لان التسوية [illegible] الشروع والنذر لو ثبت يلزم منه كون الشروع ملزما كالنذر وهي
خلاف دعوى المستدل واكثر [illegible] لا يقبل للوجهين المذكورين في الكتاب احدهما ان الثابت بالقلب حكم آخر
ليس بمناقض للحكم الاول لان المستدل لم يثبت التسوية لكونه اثباتا [illegible] تقتضي مدعاه واذا كان كذلك [illegible]
المناقضة التي هي شرط صحة القلب فلم يكن دفعا لدعوى المستدل فلا يقبل [illegible] الاول [illegible]
[illegible] شرطا صحة القلب بل اتفاق [illegible] بينهما بدليل منفصل كان الصحة [illegible]
مستلزم [illegible] دعوى المستدل [illegible] الوجه الثاني [illegible] هذا السؤال [illegible] الكلام مقتضاه فان
من الالفاظ ليس بكلام والسائل وان علق بالوصف المذكور حكم الاستواء لكن [illegible] الاستواء فيه
بالنسبة الى الفرع مع الاصل فان استواء النذر والشروع في الاصل وهو الوضوء باعتبار عدم الالتزام [illegible] النذر
والشروع في ايجاب الوضوء بالاجماع واستواؤهما في الفرع وهو النفل باعتبار الالتزام [illegible] ثبوت [illegible]
[illegible] وذلك [illegible] يبطل القياس [illegible] حكم احد المذكورين
[illegible] الآخر ويستحيل ان يتعدى من الاصل الى الفرع حكم لا يوجد في الاصل وكون الشروع ملزما الذي هو
[illegible] السائل ليس بموجود في الاصل وهو الوضوء بل هو غير ملزم فيه فاثباته [illegible] في النفل [illegible]
الوضوء لا يكون الا [illegible] في الفرع بالقياس على الاصل من حيث المعنى وانما يستقيم هذا التعليل
اذا كان الاستواء [illegible] مقصودا وليس هو بمقصود قوله واما المعارضة الخالصة [illegible]
[illegible] المناقضة والابطال [illegible] ان احدهما [illegible] حكم الفرع بان [illegible] السائل علة اخرى توجب خلاف [illegible]
[illegible] من غير زيادة ولا تغيير [illegible] في ذلك المحل [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] قد بينا ان

ع البعض الى الآخر

المستدل

ان حكم التعليل

ان حكم التعليل ليس الا التعدية فاذا خلا التعليل عن التعدية بطل لخلوه عن الفائدة
اذ الحكم في الاصل ثابت بالنص دون العلة والفرع منتف الحكم فيه بالعلة واذا بطل التعليل بطلت
المعارضة وهو معنى قوله لعدم حكمه اي لعدم حكم التعليل وان كان متعديا كالطعم
فاسدة ايضا سواء تعدى الى فرع مجمع عليه او الى فرع مختلف فيه لعدم التعدي فلهذا المعارضة
في موضع النزاع الا من حيث انه يعلم تلك العلة في هذا الموضع وقد ثبت ان عدم العلة
لا يوجب عدم الحكم ولا يصلح دليلا عند عدم علة اخرى فكيف يصلح دليلا عند مقابلة
حجة مثاله ما اذا علل المجيب في حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا بانه مكيل بجنسه فيحرم بيعه
متفاضلا كالحنطة والشعير فيعارضه السائل بان المعنى ليس في الاصل ما ذكرت ولكنه
الاقتيات والادخار وقد فقد هذا المعنى في الفرع فهذا المعنى تعدى الى فرع مجمع
عليه وهو الارز والدخن ونحوهما اذا [illegible] المجيب السائل فيها لكن المعارضة
في هذا الموضع لا تفيد السائل الا من حيث انه ليس موجودا في الجص وقد قلنا ان عدم
العلة لا يصلح دليلا ولو عارضه بان يقول ليس المعنى في الاصل ما ذكرت ولكن الطعم
ولم يوجد في الفرع فهذا معنى يتعدى الى فرع مختلف فيه وهو الفواكه وما دون الكيل
ولما ثبت فساد الوجه الاول كان هذا الوجه ايضا بالفساد وهذا معنى قوله
ولفساد التعليل الذي عارض به وهو انه لا تعدية واعلم ان المعارضة في الاصل تسمى مفارقة
عند الجمهور وهي من اسولة الفاسدة التي لا تقبل من السائل على ما بيناه في الكشف وقد صح
الفرق عندي صحيح في نفسه فيجب الشيخ ايراده على طريق مقبول فقال كل كلام صحيح
في الاصل في نفسه واحد وجه يذكر على سبيل المفارقة اي يذكره السائل او الاول
الطرد في مقام السؤال على وجه الفرق ولا يقبل منهم فذكره فنحن على سبيل الممانعة فيكون
ذلك مفارقة صحيحة على حد الانكار فيقبل مثاله كقولهم في اعتاق الراهن اذا
اعتق الراهن العبد المرهون نفذ عتقه عندنا سواء كان الراهن موسرا او معسرا الا انه
اذا كان معسرا يؤمر العبد بالسعاية في اقل من قيمته ومن الدين ثم يرجع على المولى عند
ايساره وعند الشافعي لا ينفذ اعتاقه اذا كان معسرا قولا واحدا وله قولان في الموسر

الفرع م

اي لفساد م

بطل

فعلل اصحابه في هذه المسئلة بان الاعتاق تصرف من الواهب يلاقي حق المرتهن لا بابطال
حقه في الرهن بلا رضاه به وهو البيع بالدين عليه والحبس للدين عندنا فكان مردودا
كالبيع الا ان لما اذا باع الواهب المرهون بغير اذن المرتهن فما لو ان فرق اهل الطرد من اصحابنا
بين البيع الذي هو الاصل وبين الاعتاق الذي هو الفرع فقالوا البيع لا الاعتاق حمل البيع الذي
البيع يحتمل الفسخ بعد وقوعه فيظهر اثر حق المرتهن في المنع من النفاذ فينعقد على وجه يتمكن المرتهن
من فسخه بخلاف الاعتاق فانه لا يحتمل الفسخ بعد ما صدر من الاهل في محله فلا يظهر اثر حق المرتهن
في المنع من النفاذ فينعقد نافذا لما ذكرنا فهذا الفرق فقهي صحيح في نفسه ولكن فيه اعراض عن بيان
ولاية الفرق وهو السائل فلم يقبل والوجه في ايراده على وجه الممانعة بحيث ان يقول انك قاس
لتعدية حكم الاصل وهو نفس في الاسلم وجود هذا الوصف وهو العلة في الفرع المتنازع فيه لان
حكم الاصل وهو البيع وقف الى ان توقف لاحتمال الرهن ابطاله والفسخ بعد ثبوت الرهن المرتهن
لا يمنع انعقاد البيع عليه في الواهب بالاجماع حتى لو توقف الى ان تفسخه حتى المرتهن في البيع كوانه
لا يرد واندفع الفرع وهو الاعتاق مع الاصل الا لاحتمال الفسخ والرد انه يلغي في الحال
شيا والاحتمال الفسخ بعد ثبوته والرد في احتمالية فان العبد لو رد الاعتاق لا يرتد ولو كان
موقوفا على ان يفسخه الفسخ بوجه بخلاف البيع وهذا يقتضي الحكم الاصل ان لا بطال
من الاصل غير الانعقاد على وجه التوقف والاصل الفسخ على التعدية محال هذا المحدود وما يتصل
به والله اعلم فصـــل في الترجيح ولما فرغ الشيخ عن بيان التقاطع والمعارضة
سلكت به في دفع المعارضة بعد تحققها فقال واذا قامت المعارضة انه تحقق بها ان لم
تقع بطريق من الطرق المسلوكة في دفع العلل من الممانعة والقلب ونحوها كان السبيل
فيه اي في دفع المعارضة الترجيح فان اعتق الحوال المجيب لا تساوي ما قام السائل
في الدرجة باقامة دليل يوجب خلاف ما اقتضاه دليل المجيب فوجب دفعه ببيان
الترجيح صار منقطعا ولان رجح عليه فللسائل ان يعارضه بترجيح علته لما كان
له ان يعارض علته بعلته فان لم يكن ترجيح علته لزمه ما ادعاه المجيب لان العمل
بالراجح واهمال المرجوح واجب عند العامة وقال قوم لا يجوز التمسك بالترجيح
عند التعارض بل الواجب التوقف او التخيير لعدم دليل فما عبروا بايه اولى الابصار
فعلم انا بالاعتبار والعمل بالمرجوح اعتبار وقوله عم نحن نحكم بالظاهر والحكم بالمرجوح

حكم

حكم في الظاهر تمسكت العامة باجماع الصحابة والسلف على العمل ببعض الادلة الظنية
على البعض اذا اقترن به ما يقوى على معارضه فانهم قدموا خبر عائشة رضي الله عنها في
التقاء الختانين على خبر من روى الماء من الماء وقدموا خبرها من روى تسعة اوجه اذا
عم كان يصبح جنبا وهو صائم على ما روى ابو هريرة رضي عن الفضل بن عباس عن النبي عم من اصبح
جنبا فلا صيام له وقوى على خبر ابي بكر رض فلم يحلفه وحلف غيره وقوى ابو بكر خبر المغيرة في ميراث
الجدة لما روى معه محمد بن مسلمة الى غير ذلك مما يكثر تعداده والى العقل يوجبون الحكم
بالراجح فيما يلهم في الحوادث ولا ذلك تعليل الامور الشرعية على وزان الامور العرفية
لكونها اقرب الى الانقياد ولهذا قال عم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ومقتضى
ذلك وجوب النظر وليس فيهما ما ينافي القول بوجوب العمل بالراجح ولا نسلم ان المرجوح
ظاهر بل الظاهر هو ما ترجح احد طرفيه على الاخر والمرجوح مع الراجح ليس كذلك واعلم
ان الترجيح انما يقع بين المظنونين لان المظنونات تتفاوت في القوة ولا يتصور ذلك
في المعلومين اذ ليس بعض المعلوم اقوى من بعض وان كان بعضها اجلى واقرب حصولا
وانفذ استغناء عن التامل ولذلك قلنا اذا تعارض نصان قاطعان فلا سبيل الى
الترجيح بل المتأخر هو الناسخ ان عرف التاريخ صريحا او دلالة والا وجب المصير الى دليل
اخر او التوقف وكذا اذ معلوم ومظنون لاستحالة بقاء الظن في مقابلة العلم فيثبت ان
محل الترجيح الادلة الظنية والاقيسة منها فعند تعارضهما وجب الترجيح على الوجه
التي ذكرها قوله وهو اي الترجيح عبارة عن فضل احد المثلين على الاخر وصفا
في هذه العبارة توسع لان ما ذكره معنى الرجحان لا معنى الترجيح فان الترجيح اظهار الرجحان
فكان النسخ حذف المضاف لظهوره واقام المضاف اليه مقامه فكان القدر هو عبارة عن
بيان زيادة احد المثلين على الاخر وصفا ولهذا قال القاضي الامام ابو زيد الترجيح اظهار
الزيادة في احد المثلين على الاخر وصفا ومعنى قوله وصفا ان الترجيح يقع بما لا يجوز
في المعارضة فكان بمنزلة الوصف للمزيد عليه لا بما يصلح اصلا فيقوم به المعارضة
كرجحان الميزان فانه عبارة عن زيادة بعد ثبوت المعادلة بين كفتي الميزان وتلك الزيادة

على وجه لا تقوم بها المماثلة ابتداء والداخل تحت الوزن متفردة عن المزايا عليه
فصلة في الحالة كالدانق والحبة والشعيرة في مقابلة عشرة الاعشر ودرهم عادة ولا
تفرد له الوزن في مقابلها بل يهدر ويجعل كالعدم لكن بخلاف الستة او السبعة كونها
اذا قوبلت بالعشرة فان ذلك لا يسمى ترجيحا لان الستة ونحوها يعتبرون في مقابلة
العشرة ولا يهدر واحترز بقوله وصفا عن الترجيح بكثرة الادلة ان يكون في احد الجانبين
حديث واحد او قياس واحد وفي الاخر حديثان او قياسان كما اشار اليه بقوله حتى قلنا
لا الاخر وقد اختلف فيه فذهب بعض اهل النظر من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي
الى انه يصح به الترجيح لان الدليل الواحد يقاوم الدليل الواحد من جنسه فيتساقطان بالتعارض
فيبقى الدليل الاخر سالما عن المعارضة فيصح الاحتجاج به ولان المقصود من الترجيح
قوة الظن الصادر عن احدى الامارتين المتعارضتين وقد حصلت قوة الظن في الدليل
الذي عارضه دليل اخر مثله في اثبات الحكم فيترجح على الاخر الا ترى ان العلة
المنتزعة من اصول يترجح على المنتزعة من اصل واحد لتقويها بكثرة تلك الاصول وكثرة
اصولها فالعلل المنتزعة من اصول كلها يدل على حكم واحد يكون اولى بالترجيح من العلة
الواحدة المنتزعة في انفسها وكثرة اصولها فالعلل المنتزعة من اصول او كلها يدل
على حكم واحد يكون اولى بالترجيح من العلة الواحدة المنتزعة في نفسها وكثرة اصولها
وذهب عامة الاصوليين الى ان الترجيح لا يقع بكثرة الادلة لان الشيء انما يتقوى
بصفة توجد في ذاته لا بانضمام مثله اليه كما في المحسوسات وهذا لان الوصف لا
قوام له بنفسه فلا يوجد الا تبعا لغيره فيتقوى به الموصوف فاما الدليل المستبد
بنفسه فلا يكون تبعا لغيره فلا يحدث بانضمامه الى غيره قوة لغيره بل يكون كل واحد
معارضا للدليل الذي يوجب الحكم على خلافه فتساقط الكل بالتعارض وهذا
بخلاف العلة المنتزعة من اصول لانها باعتبار شهادة الاصول بصحتها تتقوى في
نفسها فيترجح على الاخرى بقوتها فاما العلل فلا تتقوى بكثرة اصولها
لان كل اصل شاهد لصحة علة المنتزعة منه لا بصحة علة اصل اخرى والمسلم ان

قوة

قوة الظن يحصل بكثرة الادلة فانه لو اجتمع الف قياس في واحد ولو كان المكثر ما اثرة في قوة
الظن لو جهت الاقيسة المتكثرة معارضها على الحديث الواحد ويؤيد ما ذكرنا اتفاقهم
على عدم ترجح الشهادة بكثرة العدد فان احد المدعيين لو اقام شاهدين والاخر اربعة
لم يترجح شهادة الاربعة على شهادة الاثنين لان شهادة الاثنين علة تامة للحكم والعلة لا
ترجح بالحجة وكذا لو اقام ملتقي العربية شاهدا واحدا من جنس ما يقع به الحجة بطريق
الاصالة كالذي يشهد بهلال رمضان وحده وفي السماء غيم فان تلك الشهادة حجة حتى وجب
على الحاكم الامر بالصوم ولا يقع به الترجيح ولو اقام احدهما شاهدين مستورين
والاخر شاهدين عدلين يترجح شهادة العدلين لظهور ما يوكد جانب الصدق وعدالتهما
فثبت ان الترجيح بكثرة الادلة غير صحيح وانما يصح بما يزيد قوة لما جعل حجة ويصير وصفا
له قوله وكذا الكتاب والحديث اي ومثل القياس الكتاب اي لا يترجح اية انضمت
الى اية اخرى وحديث الى حديث النصين المتعارضين وان كان لا يترجح واحد
منها بنص اخر ولكنه يترجح بالقياس لان القياس غير معتبر في مقابلة النص فكان تمويلا للوصف
للنص الذي يوافقه وتابعا له فيصلح مرجحا والاصح ان احد النصين لا يترجح بالقياس
لانه من جنس ما يصلح حجة بنفسه بطريق الاصالة وان لم يكن حجة في هذا الموضع وانما يترجح
البعض اي بعض الادلة على غيره بقوة فيه بان كان احد المتعارضين مفسرا او محكما والاخر
ما ولا مجملا او كان احدهما خبرا مشهورا او متواترا والاخر خبر الواحد لان هذه المعاني
صفة قوة في احد الدليلين على صفة الاخر على ما تقدم قوله وكذلك اي وكما لا
يترجح احد الدليلين بدليل اخر لا يترجح صاحب الجراحات على صاحب جراحة واحدة حتى
اذا جرح رجل رجلا جراحة واحدة صالحة للقتل خطأ وجرحه اخر عشر جراحات مثل الكل
فمات منهم من جميع الجراحات كان الدية عليهما نصفين وتحمل عنهما العاقلة ولا يجعل صاحب
الجراحات كانه قتل واحده حتى كان جميع الدية عليه لو كان جراحه جراحات صاحب الجراحة
اخرى ولا يقع بها الترجيح ولو قطع احدهما يده ثم حز الاخر رقبته فالقاتل هو الذي حز
رقبته دون الاخر لزيادة قوة فعله على علة العاقل من فعله وهو انه اتم نفسه قال احد فعله

المتفردة على ... معارضة بجراحة ... ثم يصلح وصفا للجناية

بخلاف فعل الآخر قوله والذي يقع به الترجيح اربعة انواع المعاني التي يقع بها الترجيح
على وجه الصحة في القياسات اربعة اقسام احدها الترجيح بقوة الاثر فان كان احد
القياسين المؤثرين المتعارضين اقوى تأثيرا من الآخر كان راجحا عليه وسقط
الآخر به فاما اذا لم يكن احدهما مؤثرا فلا يكون حجة فلا يأتي فيه الترجيح وانما قلنا يصح
هذا النوع من الترجيح لان الاثر معنى الحجة فان الوصف انما صار حجة بما كان اقوى
الاحتجاج به اولى كالعقل وصفه في الحجة انما لزمه اثره وكذا في الوصف الذي
هو حجة على مثال الاستحسان في معارضة القياس فان القياس ولذا كان يجوز ان يترجح
الاستحسان عليه لزيادة قوة وكذا عكسه وهو نظير ترجيح الخبر بقوة الاتصال فانه لما
صار حجة باتصاله بالنبي عم يقوى ما يوجب قوة في الاتصال من سلامته عن الانقطاع
وضبط رواته وفقههم على ما مر فانه قال في قبول الشهادة صارت حجة بالعدالة كما صار
الوصف حجة بالاثر ثم الشهادة لا يترجح بقوة العدالة للتعارض حتى لو وجد اصل
العدالة في الجانبين يتحقق التعارض وان كانت العدالة في احد الجانبين اقوى منها
في الجانب الآخر وكذا القياسان بعدما ظهر تأثيرهما ينبغي ان لا يترجح احدهما بقوة
الاثر قلنا الشهادة صارت حجة بالولاية الثابتة بالحرية والناس في ذلك سواء والعدالة
شرطت لترجيح جانب الصدق وقد حصل باصل العدالة فلا يلتفت الى زيادة قوة ولئن
سلمنا ان الشهادة صارت حجة بالعدالة فنقول لا نسلم التفاوت في العدالة لانها
عبارة عن الانزجار عن ارتكاب ما يعتقد الحرمة فيه ولا تفاوت فيه بين الناس وكذا
الوقوف على حقيقة فضل العدالة متعذر لانه امر باطن فربما كان الذي يظن انه اعدل
ادنى درجات في التقوى من الذي يظن انه دونه فيها بخلاف تأثير العلة فان قوة
الاثر عند المقابلة يظهر على وجه لا يمكن انكاره فان تأثيرها معتبر بادلة معلومة شاهدة
الاثر بعضها فوق بعض يمكن العمل بها والامثلة التي يتحقق فيها الترجيح بقوة الاثر
المسائل الاستحسانية مثل مسألة سؤر سباع الطير فان سؤرها نجس في القياس لان
لعابها متولد من اللحم النجس فاذا شربت الماء جاورها وتنجس به الماء كما في سؤر البهائم

بيانه

فيه

عنده

وهذا

سؤر سباع الطير

وهذا وصف بين الاثر فان ملاقاة النجس الماء يوجب تنجس الماء وفي الاستحسان هو طاهر
لانها تشرب الماء بمنقارها والمنقار عظم جاف لا رطوبة فيه فلا يوجب ملاقاته الماء تنجيسه كما لا
يوجب العظام الطاهرة وهذا اقوى تأثيرا من القياس اذ لا يبقى للتنجيس من الاختلاط واذ تبين انه
لم يوجد في الحال الا اصل فبقي الماء طاهرا كما كان مع ان وجه الاستحسان قد تأيد بامر آخر وهو
تحقق الضرورة في حفظ الاواني عنها فرجح الاستحسان على القياس لقوة اثره فهو معنى
قوله على مثال الاستحسان في معارضة القياس ومثل مسألة طول الحرة فانه لا يمنع الحر من
نكاح الامة عندنا وقال الشافعي رح يمنعه لانه ارقاق الماء على غنية منه وهو حرام على الحر
كالنكاح تحت حرة وهذا وصف بين الاثر فان للارقاق اهلاكا معنى لان الرق اثر الكفر وهو
حكما قال الله تعالى اومن كان ميتا فاحييناه اي كافرا فهديناه ولهذا سمي العامة الاسارى من
الامر قاق والعلة واذا كان كذلك لا يباح الا عند الضرورة كالقتل وقلنا ان نكاح مالك العبد
باذن المولى اذا دفع الله ما اصله الحرية والامة وقال له تزوج من شئت فيملكه الحر كسائر
الانكحة وهذا اقوى اثرا لان الحر من صفات الكمال واسباب الكرامة والرق من اسباب تنصيف
الحل فيجب ان يكون الرقيق في التنصيف مثل الحر في الكل فاما الاخلاد اثر الرق وشبه حله
فلا وهذا الاثر ظهر قوته وازداد وضوحا باباحة احوال الحر فانه حل لرسول الله عم
من التسع او اماء من النساء لفضله وشرفه فاما ما ذكره فاثر ضعيف بحقيقته لان الارقاق
دون التضييع وذلك جائز بعد الحرة اذ لها في الامة بعد اذنها فان الارقاق اولى
وضعف باحواله فان نكاح الامة جائز لمن ملك سرية استغنى بها عن كذا في اصول الفقه لفخر
الاسلام وكذا وجدناه في الكشف قوله والترجيح بقوة ثبات الوصف المؤثر
في الحكم المشهود به والمراد به ان يكون وصف احد القياسين الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس
الآخر وهو القسم الثاني من الاقسام الاربعة والدليل على صحته ان الوصف المؤثر انما صار حجة
باثره ومرجع اثره الكتاب او السنة او الاجماع لثبوته باحدها فكلما ازداد الوصف
ثباتا على الحكم ازداد قوة لفضل معناه الذي صار به حجة وهو رجوع اثره الى هذه الادلة
كقولنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تكراره اثبت في دلالة التخفيف اثبت دلالة على
التخفيف لانه لا يزاد ثباتا على الحكم المشهود به وهو التخفيف من قولهم انه ركن

والكفر م

الشافعي ان الركنية دالة على التكرار لان الركنية وصف عام يشمل اركان الوضوء والصلوة وغيرهما
وهي لا توجب سنية التكرار في غير الوضوء بل من سنية الركن في الصلوة اتمامه بالاكمال دون
التكرار حتى لم يشرع تكرار القيام في الركوع والسجود للاكمال بل سنة اطالتها وتكرار السجدة
ليس من باب التكميل بل كل سجدة ركن على حدة حتى لو اخر الصلوة عنها وقد وجب في الوضوء
ما هو متكرر وليس بركن مثل المضمضة والاستنشاق فثبت ان التكرار حكم غير الركنية وجودا وعدما
فاما اثر المسح في التخفيف فلازم في كل ما لا يعقل تطهيرا اذ كل مسح شرع للتطهير لم يعقل فيه معنى
التطهير كالتيمم ومسح الخف ومسح الجبائر ومسح الجوارب على قول من يجيزه واحترز بقوله فيما لا
يعقل تطهيرا عن الاستنجاء بغير الماء فانه مسح وقد شرع فيه التكرار لانه عقل فيه معنى التطهير المقصود
منه ازالة النجاسة والتنقية والتكرار اثر في تحصيل هذا المقصود الا ترى ان الاستنجاء بالماء افضل
ولو كان الوظيفة مسحا لكثرة التبديل الغسل كما في مسح الراس والخف قوله والترجيح بكثرة
الاصول لعدله القسم الثالث من اقسام الترجيح ومعناه ان يشهد لاحد الوصفين اصلان او اصول
فيرجح على الوصف الذي لم يشهد له الا اصل واحد مثل وصف المسح في مسئلة التثليث فانه يشهد لصحته
مسئلة التيمم مسح الخف ومسح الجبيرة وغيرها ولم يشهد لصحة وصف الخصم وهو الركنية الا الغسل
ترجح عليه ثم زعم بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي ان الترجيح بكثرة الاصول غير صحيح
لان كثرة الاصول مثل كثرة الرواة في الخبر والخبر لا يترجح بكثرة الرواة على ما مر فانه
فكذا هذا ولانه من جنس الترجيح بكثرة العلة لان شهادة كل اصل بمنزلة علة على حدة وعند الجمهور
هو الصحيح لان الحجة هو الوصف المؤثر لا الاصل والمؤثر المستنبط منه لكن بكثرة الاصول يحصل زيادة
تأكيد على لزوم الحكم بذلك الوصف من وجه اخر لما ذكرنا من ثقة التأثير والثبات على الحكم معه اشار
بها قوة في نفس الوصف فلذلك صلحت الترجيح وهو من جنس الاشتهار في السنن فان كثرة الرواة
ليست بحجة بل الحجة هو الخبر ولكن يحدث بكثرة الرواة زيادة اتصال في نفس الخبر فيصير مشهورا او
متواترا فيترجح على ما ليس بتلك الصفة فتبين بما ذكرنا ان في الحقيقة ترجيح الوصف القوي على ما
ليس بقوي الا ان ترجيح الاصول على احد وهو من هذا القسم الثاني والى ما اشير بقوله لان كثرة الاصول
زيادة لزوم الحكم بعد ما قال الامام شمس الائمة وما من نوع من هذه الانواع اذا قربته مسئلة
لا وتبين به امكان تقريب النوعين الاخرين فيها ايضا وهكذا في التقويم وذلك لان الاقسام
الثلاث في الراجع الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة اثر الوصف الا ان الجهات مختلفة فقد دخل

في نسخة الشيخين من الاصلاح

باعتبار

[illegible]

باعتبار الجهات فالترجيح بقوة التأثير راجع الى نفس الوصف والترجيح بالثبات راجع الى الحكم والترجيح بكثرة
الاصول راجع الى الاصل وذكر في بعض الشروح ان الفرق بين هذا القسم والقسم الثاني ان الترجيح بقوة
الوصف وهو المسح في مسئلة التثليث مثلا وفي هذا القسم ظاهر خلاف نظائره كالتيمم ونحوه وعبارة بعضهم ان
الترجيح في القسم الثاني بتأثير كثرة الاصول وهو الحكم الثابت على الحكم المشهود به وفي هذا القسم بنفس
كثرة الاصول وليس هذا كالترجيح العام بالقياس المرسل لانا لا نعتبره اعتبار الكل فيما هو علة
بغلبة الاشتباه لانه وجه اوصاف فاكثر شبها بعض المقيس عليه مثل العالم وقال في الاخ اخذ العتق على الشبه
على الاخرة مثل [illegible] الاشتباه منه ومن اخ [illegible] الاكثر من الاشتباه منه ومن الولد لانه يشبه
وهو المحرمية [illegible] جواز وضع الزكوة من الاخ [illegible] وقبول شهادة كل واحد
منها العاقلة [illegible] الحليلة وجريان القصاص [illegible] وكل واحد من هذه الاشياء [illegible] المحرمية من الاصل
والفرع فكان من قبيل الترجيح بكثرة الادلة فاما [illegible] فرع الوصف واحد وكل اصل يشهد لصحته فيوجب
قوته وثباته على الحكم وانما لم يذكر مثالا لهذا القسم لان مثال القسم الثالث يصلح مثالا له قوله
والترجيح بالعدم عند العدم وهو القسم الرابع من اقسام الترجيح ومعناه ان الوصف اذا كان مطردا ومنعكسا
بان وجد الحكم عند وجوده وعدم الحكم عند عدمه كان راجحا على الذي اطرد ولم ينعكس واختلف
في صحته فعند بعض المتأخرين لا عبرة به لان العدم لا يتعلق به حكم لان لا يوجب عدم العلة عدم الحكم ولا
وجوده لانه ليس بشيء فلا يصلح مرجحا ان الرجحان للادلة [illegible] عامة الاصوليين انه صالح للترجيح
لان عدم الحكم عند عدم الوصف الذي جعل علة دليل على اختصاص الحكم بذلك الوصف وكمال تعلقه
به فيصلح مرجحا من هذا الوجه لكنه ترجيح ضعيف لاحتمال [illegible] فان الرجحان ان العلم الذي لا يعدله شيء
كما قال الشيخ الاول فظهر ثمرته عند المعارضة فانه اذا عارض هذا النوع نوعا اخر من الانواع الثلثة
كان ذلك مقدما عليه كالترجيح في الاول على الترجيح بالحال وهذا كقولنا في مسح الراس انه مسح
في وضوء فلا يسن تكراره فانه يرجح على قولهم انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه لان ما قلنا
ينعكس بما ليس بمسح كغسل الوجه واليد والرجل وما قالوا لا ينعكس لان المضمضة مكررة وليس
بركن وكذلك القعدة الاخيرة [illegible] قراءة تحريمة الكلام [illegible] لاصحاب العتق [illegible] من قولهم يجوز وضع
زكوة احدهما في الاخر لان ما قلنا ينعكس في بني الاعمام وما قالوا لا ينعكس الى وضع الزكوة
في الكافر العمل والاجنبي بدون عتق قوله واذا تعارض ضربا ترجيح فذلك كان المخلص
علاجه تعارض الترجيحين فانهما اذا تعارضا فاحتاج الى ترجيح احدهما دفعا للتعارض

في الاستعمال من ان يقع كل واحد منهما بمعنى راجع الى الذات او الى الحال او احدهما بمعنى راجع الى
الذات والآخر بمعنى راجع الى الحال ففي القسمين الاولين يطلب الترجيح بقوة في المعارضة
ان امكن والا يقع التعارض ويتحقق الانقطاع وفي القسم الثالث كان الترجيح بمعنى راجع
الى الذات احق من الترجيح الآخر لوجهين احدهما ان الذات اسبق وجودا من الحال زمانا
او رتبة فبعدما وقع الترجيح بمعنى في الذات لا يتغير بما حدث من معنى في حال الآخر بعد ذلك
كاجتهاد امضى حكمه لا يحتمل النسخ بما يحدث من اجتهاد آخر بعده والاعتبار للاول لانه اسبق
وجودا على حال نفسهما الى ما حال ذلك اخرى وترجيح الخصم يقع بحال ذلك اخرى فيما اذا كان
لانا نقول المنظور كعف الاول في نفس المعنى متقدم على الحال على الترجيح بالاكثر
ما يعاني في شيء واحد كما في مسألة التبييت رجحنا بالكثرة وهي راجعة الى ذات الصوم ورجح
الخصم بالفساد احتياطا وهو راجع الى حال الصوم ايضا واما الثاني هو المذكور في الكتاب
لان الحال تابعة للذات وما هو قائم بغيره له حكم العدم في حق نفسه لعدم قيامه وبقائه بما
بنفسه وكانت موجودة من وجه دون وجه تابعة لغيرها والذات موجودة من كل وجه
واصل بنفسها وكان الترجيح بها اولى وبعد ما صار الذات راجحا باعتبار الذات لا
يحتمل الآخر راجحا باعتبار الحال لانه يصير نسخا وابطالا لما هو اصل بنفسه بما هو تبع
لغيره والتبع لغيره لا يصلح مبطلا لما هو اصل بنفسه وناسخا له ويرد عليه
ان تبع الشيء لا يصلح مبطلا لذلك الشيء ولكنه يصلح مبطلا لشيء آخر والجواب
مثل الاول قوله وعلى هذا الاصل وهو ان الترجيح بالذات اولى من الترجيح
بالحال قلنا في صوم رمضان وفي كل صوم عين نوعين انه يجوز بنية قبل انتصاف
النهار لان الصوم ركن واحد يتعلق جوازه بالعزيمة فاذا وجدت العزيمة في البعض
دون البعض تعارضا لان البعض الذي وجدت العزيمة فيه والبعض الذي لم توجد فيه
او تعارض وجود العزيمة في البعض وعدمها يوجب الجواز في الكل وعدمها
في البعض يوجب الفساد في الكل لانه ركن واحد لا يتجزى صحة وفسادا
فرجحنا بالكثرة اي رجحنا البعض الاكثر وجدت العزيمة فيه او وجود العزيمة
في البعض بالكثرة التي هي معنى راجع الى الذات وحكمنا بالصحة ورجح الشافعي

البعض

بالكثرة

البعض الذي لم يوجد فيه العزيمة بحكم بالفساد احتياطا في باب العبادة فانه اذا
اجتمع فيها جهة الصحة وجهة الفساد ترجح جانب الفساد بالاتفاق وكان رجحانا
اولى الى الكثرة من باب الوجود لانها حال انضمام الاجزاء وهي معنى راجع الى الذات
والفساد من الاحوال فانه طارئ على الذات من كل وجه والترجيح بالذات مقدم
على الترجيح واعلم ان الاصوليين ذكروا وجوها كثيرة في الترجيح الصحيحة
والفاسدة بحيث لا يكاد يضبط لكن الشيخ اقتصر من الوجوه الصحيحة
على هذه الاربعة لانها هي المبنية على المعاني المتداولة بين اهل الفقه ولم يذكر الوجوه
احترازا عن التطويل اذ هو في مقام الاختصار واعتمادا على ما ذكره الائمة في كتبهم
وعلى ما ذكرنا في كتاب الكشف بتوفيق الله تعالى ثم **فصل** في جملة ما يثبت بالحجج التي
مر ذكرها سابقا على باب القياس من الكتاب والسنة والاجماع بيان الاحكام المشروعة
مثل الحل والحرمة والجواز والفساد ونحوها وما يتعلق به احكام المشروعة مثل الاسباب
والعلل والشروط وانما قيد بقوله سابقا على باب القياس لان هذه الاشياء لا تثبت
بالقياس عند المصنف وعامة المتأخرين على ما عرف بل القياس مظهر للحكم لا مثبت له
وانما يصح التعليل بالقياس اي لاجل القياس بعد معرفة هذه الجملة وهي الاحكام
وما يتعلق به لان القياس لتعدية حكم معلوم ثابت بسببه وشرطه بوصف معلوم ولا
يتحقق ذلك الا بعد معرفة هذه الاشياء فالحقناها اي تلك الجملة نعني بها بابا يتصل بالتعليل
وهو باب القياس لتكون الحاقها بواسطة معرفتها وسيلة الى القياس من نقل احكام طرق
التعليل بمعان اركانه وشروطه وما يتعلق به والوسيلة ما يتقرب به الى الغير والجمع
الوسيلة الوسائل والاعمال لما كان معرفة هذه الجملة وسيلة الى القياس الذي هو احد
من الاصول الاربعة وحجة من حججه اوجب وصلها بالحجج المتقدمة وترتيبها عليها فلذلك
الحقناها بان هذه الجملة والحاقها به قوله حق الله تعالى خاصة بالنصب على التمييز
قال السيد الامام ابو القاسم في اصول الفقه الحق موجود من كل وجه اي لا ريب في وجوده
ومنه السحر حق والعين حق اي موجود باثره وهذا الدين حق اي موجود صورة ومعنى

بالحال

ولعل الآن حق في ذمة فلان انه شيء موجود من كل وجه ملك وحق الله تعالى ما يتعلق به النفع
العام للعالم فلا يختص به احد وتنسب الى الله تعالى تعظيما ولئلا يختص به احد من
الجبابرة كحرمة البيت الذي يتعلق به مصلحة العالم باتخاذه قبلة لصلوتهم ومثابة لا
عتذار اجرامهم وكحرمة الزنا لما يتعلق بها من عموم النفع في سلامة الانساب وصيانة
الفراش وارتفاع السيف بين العشائر بسبب التنازع بين الزناة وانما ينسب الى الله تعالى
لانه تعالى يتعالى عن ان ينتفع بشيء فلا يجوز ان يكون شيء حقا له بهذا الوجه ولا يجوز
ان يكون حقا له بجهة التخليق لان الكل سواء في ذلك بل الاضافة اليه لتعظيم خطره
وقوة نفعه وشياع فضله ان ينتفع به الناس كافة وحق العبد ما يتعلق به مصلحة
خاصة كحرمة مال الغير فانه حق العبد لتعلق صيانة ماله بها فلهذا اباح مال الغير
باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحة المراة ولا باباحة اهلها قوله كحد القذف
حد القذف مشتمل على الحقين بالاجماع فانه شرع لدفع عار الزنا عن المقذوف
دليل على انه فيه حق العبد وشرع حدا اي زاجرا دليل على انه حق الله تعالى والاحكام
تشهد بذلك ايضا الا ان حق الله فيه غالب عندنا حتى لا يجري فيه الارث ولا يسقط
بعفو المقذوف الا في رواية عن ابي يوسف ويجري فيه التداخل على الاجماع
حتى لو قذف جماعة في كلمة واحدة او في كلمات متفرقة لا يقام عليه الحد الا واحد
وعند الشافعي حق العبد فيه غالب فيجري فيه العفو والارث ولا يجري فيه التداخل
احتج بان سبب الوجوب التناول من عرضه وعرضه حقه وكذا المقصود دفع عار
الزنا عن المقذوف وذلك حقه واذا كان شبه الجناية على العبد منفعته تعود اليه
علم انه حقه كالقصاص وكذا الحكم دل عليه فان حضور العبد شرط في نفس الحد فانه
يدعى اقامة عليه حد القذف كما يدعى ان عليه قصاصا ولا يقام عليه الا بشرط
حال المدعى في المال دون الحد حتى لو حاضر في الحد لا يلتفت اليه وكذا لا يعمل
الرجوع فيه بعد الاقرار ولا يبطل بالتقادم ويقام على المستامن بالاتفاق
وانما يتولاه المستامن ما هو من حقوق العباد الا ان المقذوف لا يتمكن من الاستيفاء
بنفسه كما يتمكن من استيفاء القصاص الا ان يخلف ثلثه وحقه ومن الجاني

ان يزيد

ان يزيد على الحد المشروع من حيث اعتباره الحقد لفرط غضبه ففوض الى الامام دفعا
للوهم بخلاف القصاص فانه معلوم بمحله وبمقدار الرقبة ولا يجري فيه الارث واللعان
مفوض اليه ونحن نستدل بالسبب والحكم اما السبب فان هذا الحد يجب بالقذف بالزنا
فانه لما قذفه صار الحق به تهمة الزنا فاوجب الحد على القاذف لتكذيبه وجعله
زاجرا عن الاقدام عليه وليزول استفاضة عن المقذوف تلك التهمة حتى لو كان المقذوف
مجنونا لم يلحقه التهمة لم يحد القاذف فلما وجب التهمة اثر الزنا وحرمة الزنا خالص الله تعالى
حتى كان الحد الواجب عليه خالصا له وجب ان يحصل الحد على اظهاره بوجه حرام يجب الكفر عليه
تعالى ايضا ولكن تمكن بهذه التهمة هتك عرض المقذوف ولله تعالى في عرض المقذوف
حق وللمقذوف حق فثبت للعبد ضرب حق بهذا الطريق فالوجه الاول اوجب فيه الحق لله تعالى
خالصا والوجه الثاني اوجب الحق لله تعالى والعبد فجعلنا معظم الحق فيه لله عز وجل بخلاف
القصاص فانه يجب بمقابلة المحل الذي هو حقه ثم على المعنى وفيها لله تعالى حق وهو حق
الاستعباد وللعبد حق وهو حق الاستمتاع بجعل الله تعالى له ذلك فصار معظم الحق فيه له واما الحكم
فهو ان حرمة القذف لا تسقط باباحة العبد من الكفر والكتابة كما لا تسقط حرمة الزنا
بالمراة التي هي حق الله تعالى بكفرها وجنايتها ولو كان معظم الحق للعبد لسقط بكفره اذ
يسقط به حرمة دمه وحرمة وكذا تنتصف بالرق من اقيم الدليل على ما قلنا الذي يجب على
العباد لا تنتصف بالرق كاتلاف المال وانما ينتصف ما يجب حقا لله تعالى من العقوبات
التي تقبل التنصيف والدليل عليه ايضا ان استيفاءه اليه ولا معتبر بتوهم التفاوت فان الزوج
ان يعزر زوجته لما كان ذلك حقا له ولا نظر الى توهم التفاوت من هذا الوجه وهذا لان
المبالغة كما يتوهم من صاحب الحق يتوهم من الجلاد ويمكن منع صاحب الحق فلذلك اذا
ظهر اثره كما يمنع الجلاد منه مع انه لا يمنع صاحب الحق بتوهم الزيادة عن استيفاء حقه
كتوهم الزيادة في القصاص وما ذكرت من المسائل يدل على ان للعبد فيه حقا ونحن
سلمنا ذلك وادعينا ان معظم الحق لله تعالى واثبتناه بالدليل ثم ما كان للعبد
فيه حق معتبر وان كان المعظم لله تعالى شرط الدعوى في نفس الحد الذي هو حقه لا حق

لا يسقط ببعض دعواه وحق الله تعالى لا يحتمل اشتراطهما فان الدعوى لا تشترط في الحد كما في السرقة
ويبطل ما ثبت بالاقرار بالرجوع فيه الا في حق الخصم مصدق له ولا اقرار مكذب له في الرجوع
بالدعوى السابقة بخلاف ما كان محض حق الله تعالى فانه ليس له مكذب فما هو الا شبهة فيه شبهة
الصدق والحد يبطل بالشبهة الا ترى انه اذا اثبت البينة لا يعمل فيه الا بكتاب العدل بالبينة
بر قد امكان خلاد اثبت هذا بعدنا انه لا يجري فيه الارث الا خلافه ومن لا يجري
في حق الله تعالى ولا يسقط بالعفو الا العبد انما يملك اسقاط ما يتمحض حقا له او ما
غلب فيه حقه فاما ما هو حق الله تعالى فلا يملك العبد اسقاطه وان كان له فيه حق فحكمه
فانه لا يسقط باسقاط الزوج لما فيه من حق الله تعالى كالحد للامرار والبسط قوله
كالقصاص القصاص مثال على الحقين لما ذكر ان القتل جناية على النفس ولله تعالى فيها
حق من استعباد كما ان للعبد حق الاستمتاع ببقائها وكانت العقوبة الواجبة بسببه مشتملة
على الحقين وان كان حق العبد راجحا بلا خلاف والدليل على ان فيه حق الله تعالى انه
يسقط بالشبهات كالحدود الخالصة وانه يجب جزاء الفعل لا بدل المحل ولهذا يجب على
الجماعة بقتل واحد ولو كان ضمان المحل من كل وجه كالدية لا يقتلون بواحد
بل الافعال يجب حق الله تعالى ولكن لما كان وجوبه بطريق المماثلة التي تنبئ عن معنى
الجبر فلا بد ما كان فيه معنى المقابلة بالمحل من هذا الوجه علم ان حق العبد راجح
واليه الاشارة في قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة ففي قوله لكم اشارة الى خلوص حق
العبد وفي اسم القصاص المنبئ عن المماثلة اشارة الى معنى الجبر كما قيل وكذا تفويض
استيفائه الى الولي وجريان الارث فيه وصحة الاعتياض عنه بالمال بطريق الصلح
وصحة العفو بالاجماع يدل على رجحان حقه ايضا قوله عبادات خالصة
كالايمان والصلوة والزكوة ونحوها مثل الصوم والحج والجهاد وهي على مراتب
فالايمان اصل وساير العبادات فروع له اذ لا صحة لها بدونه اصلا وهو الصحيح بل فيها
ثم الصلوة اصل هذه الفروع وعماد الدين وبعد الايمان تجعل عنها شريعة من شرايع المسلمين
شرعت شكرا لنعمة البدن الذي يشتمل ظاهر الانسان وباطنه كما اشير اليه قواعد

اولا

اولا الكفر عبادة مقصودة الا انها لما صارت مشروعة بواسطة الكعبة كانت دون الايمان الذي
صار قربة بلا واسطة ثم بعدها الزكوة لتعلقها ببعض المال الذي هو دون نعمة النفس وبعدها
الصوم الذي شرع رياضة وقهرا للنفس الامارة بالسوء الا انه صار قربة بواسطة النفس وهي
التي دون الواسطتين او لبقية المنزلة الزكوة لما انه امارة بالسوء وصفة قبحه فيها وتعلقه
الحج الذي هو عبادة هجرة عن الاوطان وسفر لا يستأدى الا بافعال مختصة في
معظمة واوقات شريفة وكان دون الصوم لانه وسيلة اليه فانه لما هجر الاوطان وجانب
الاهل والاولاد وانقطع عن مراد الشهوات في البوادي وضعف نفسه وقلل
قهرها بالصوم وكان الحج بمنزلة الوسيلة الى الصوم من هذا الوجه فكان دونه
ويعقب هذه الجملة الجهاد لانه من فروض الكفاية وربما تقدم من فروض الاعيان وذلك الذي
الواسطة ههنا وهي كسر شوكة المشركين ودفع شرهم من المقصود بارجاع الاعلام فيه وهذا
المقصود يحصل بالبعض فكان من فروض الكفاية ثم الكفر جناية قاطعة للكافر اية الحاره
وكان امرا عارضا فالجهاد الذي شرع لدفعه لم يكن عبادة اصلية بخلاف الوسايط
المتقدمة فانها اصلية ثابتة بخلق الله تعالى لا باختيار للعبد فيها وكانت تلك العبادات
اصلية واما ما سواها من النوافل للعادات ونحوها وادلتها في الروايات انها
لانها ليست بواجبة بل شرعت مكملات للفرائض زائدة عليها فلم تكن مقصودة قوله
وعقوبات كاملة عطف الانواع بمعنى اخر تامة في كونها عقوبة كالحدود مثل حد
الزنا وحد السرقة وحد الشرب لانها وجبت بجنايات لا شبهة فيها من الاباحة فاقتضى كل
واحد منها ان يكون له عقوبة زاجرة عن ارتكابه حقا لله تعالى على الخلوص لان حرمته
حقه على الخلوص فان عود الكل ملك حمى وحمى الله محارمه وعن المبرد انما سميت عقوبة
لانها تتلو الذنب من عقبه يعقبه اذا تبعه قوله وعقوبات قاصرة وتسميتها
اجزية فرقا بين ما هو كامل وقاصر والجزاء لفظ يطلق على ما هو عقوبة كما في قوله
جزاء بما كسبا وعلى ما هو مثوبة كما في قوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين
جزاء بما كانوا يعملون فالمقصود من الحقوقية تسميتها اجزية اذ مطلق اسم العقوبة
يطلق على الكامل منها وذلك مثل حرمان الارث بالقتل بعض العقوبة فيه وجوه

على الاستحقاق ومن القرابة ظاهر لانه عم لحق العامل الجناية وفي الرجوع معنى العقوبة
ولان ما يجب لغير الله تعالى بالتعدي يجب لمن وقع التعدي عليه وهو الغير وليس في حرمان الارث
نفع ما يلائم المقتول المتعدى عليه فثبت انه وجب جزاء لله تعالى زاجرا عن ارتكاب مثله
كالحدود والدية لا تجب لغير الله تعالى يجب لله تعالى ضرورة ومعنى القصور فيه انه عقوبة
مالية لا يتصل بسبب [illegible] ظاهر بدونه بخلاف الحدود وكذا الاجنبية [illegible] بل
يمتنع ثبوت ملكه في تركة المقتول فكان عقوبة قاصرة والدليل على قصور معنى العقوبة
فيه ثبوته بالقتل الخطا وانه في الجناية قاصرة بلا شبهة فلما لم يكن في الحرمان معنى القصور
وكان كاملا في العقوبة الكاملة الجناية القاصرة ولكونه عقوبة لم يثبت في حق الصبي حتى
لو قتل مورثه عمدا او خطا لا يحرم عن الميراث عندنا خلافا للشافعي لان الحرمان ثبت بطريق
الجزاء قاصرا كان او كاملا يستدعي حظر الجناية والحظر يعتمد الخطاب ولا خطاب في حق
الصبي ولا يوصف فعله بالحظر ولا بالتقصير اصلا فلا يمكن تعليق الجزاء به بخلاف الخاطئ
اذا كان عاقلا بالغا لانه مخاطب ان الخطاب جائز المؤاخذة لانه لا يقع الا عن تقصير وكان
الخطاب متوجها عليه في التثبت كما اخبر الله تعالى في قوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا
او اخطانا فيجوز ان يتعلق به الجزاء القاصر وهو الحرمان للتقصير في التثبت كما تعلق
به الكفارة ولا يتعلق به الجزاء الكامل وهو القصاص لعدم الحظر فاما الصبي فليس
الخطاب اصلا للقصور في العقل فلا يوصف فعل الصبي بالتقصير الكامل ولا القاصر لا
في حق العقوبات الكاملة ولا القاصرة ثم قيل المراد بالجمع في قوله وعقوبات قاصرة
الواحد اذ ليس في هذا النوع الا هذا المثال ولهذا قال شمس الائمة وعقوبة قاصرة
هكذا في بعض نسخ المنتخب ويجوز ان يلحق به حرمان الوصية للقاتل وهو موجب للكفارة
قلت وعندنا ان معنى الحقوق فيها قاصرة في هذا القسم فيحمل اللفظ على حقيقته ولا احتياج الى حمله
على الواحد قوله وحقوق دائرة بين الامرين اي بين معنى العبادة والعقوبة
وهي الكفارة ففيها معنى العبادة لانها تجب بطريق الفتوى ويؤمر من عليه بالاداء
بنفسه من غير ان يستوفى منه جبرا وكالعبادات والشرع لم يفوض الى المكلف اقامة شيء
من العقوبات على نفسه بل من يفوضه الى الائمة ويستوفى بطريق الجبر وكان في ادائها

مع

مع العبادة مع انها تتادى بما هو محض عبادة كالصوم والاعتاق والصدقة وفيها معنى العقوبة
لانها لا تجب الا اجزية على افعال توجد من العباد ولذلك سميت كفارات لانها ستارة للذنوب ثم
يجب ستارة كما تجب العبادة لم تتوقف على اسباب توجد من العباد فلما فيها من الحظر لا كالعقوبات
فهذا الوجه فيها معنى العقوبات وان العقوبة هي التي تجب جزاء على ارتكاب المحظور الذي يستحق
الاثم به وجهة العبادة فيها غالبة عندنا بدليل انها تجب على اصحاب الاعذار مثل الخاطئ والناسي
والمكره وكذا المحرم اذا اضطر الى الاصطياد في المخمصة او اصابه اذى فحلق الراس لاذى به من راسه
جاز له الاصطياد والحلق ويجب عليه الكفارة ولو كانت جهة العقوبة فيها غالبة لامتنع وجوبها
بسبب العذر اذ المعذور لا يستحق العقوبة وكذا لو كانت مساوية لجهة العبادة لم تمنع الوجوب
[illegible] انها تجب على من ليس بحاضر [illegible] الحنث اذا حلف الا يكلم هذا الكافر فانه
ليس كافرا مع ان الكافر [illegible] الحكم [illegible] فان اسلم هذا الكافر فكلمه حنث [illegible]
الحنث [illegible] من ان المؤمن [illegible] ومع ذلك وجبت الكفارة عرفنا ان جهة العبادة فيها
راجحة [illegible] الكفارة النظر الى جهة العقوبة فيها غالبة لان سببها متردد بين الحظر والاباحة
كفطر الافطار بالجماع [illegible] وهو جناية محضة لكن الصوم ما لم يكن مسلما الى الله تعالى بعد
كان فيه قصور في الجناية وجوبها بطريق العقوبة ظاهر فيها مع العبادة لكن مثله العدم
في حق الوجوب فلهذا يجب عقوبة فيؤدي عبادة وترجح معنى العقوبة فيها تحقيقا لمعنى الزجر
كذا في بعض الشروح والدليل على انها تسقط في كل موضع تمكنت فيه شبهة اباحة كالحدود
فان من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غابت وقد تبين بخلافه لا
تجب الكفارة بالاجماع وكذا الافطار بعذر المرض والسفر لا يوجب الكفارة بالاجماع فلما
سقطت بالشبهة عرفنا انها ملحقة بالعقوبات وقد حققناه في الخلع قوله وعبادة
فيها معنى المؤونة [illegible] فقوله مع [illegible] القوم [illegible] اذا احملت [illegible]
من قولهم [illegible] يستعد له وقيل انها من منت الرجل امونه والمؤونة
فعولة في الاصل [illegible] من الاون وهو الخرج والعدل لانه ثقل على الانسان او
من الاين وهو التعب والشدة والاول اصح كذا في المغرب والصحاح [illegible] هذا
الوجه [illegible] على معنى العبادة والمؤونة لانها تسمى في الشرع صدقة وكونه [illegible] الطاعة اللغو

نسخه

مع الوقت واعتبار صفة الغنا فقد يجب عليه كفارة الزكوة واشتراط النية في ادائه من اهل الاداء
بدون النية تماما وعلم صحة ادائه من غير المالك حتى لو ادى المكاتب صدقة الفطر عن نفسه اجزأه
كما لو زكى ماله وتعلق وجوبه بالوقت ووجوب صرفها الى مصارف الصدقات يدل على كونها عبادة
ووجوبها على الانسان بسبب راس الغير وكون الراس فيه سببا يدل على ان فيها معنى المؤنة كالنفقة
ولها معنى المؤنة اشار النبي عليه السلام بقوله ادوا عمن تمونون لان معنى العبادة لما كان راجحا لما ذكر
من المعاني قلنا هذا الواجب عبادة فيها معنى المؤنة ولما قصر معنى العبادة فيه حتى لم تشترط كمال
عالة لم تشترط له كمال الاهلية كما تشترط للعبادات الخالصة حتى وجب على الصبي والمجنون في مالهما
كنفقة ذوي الارحام وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وقال محمد لا يجب صدقة الفطر في مال الصبي ونفقتهم
والمجنون لانفسهما ورقيقهما لفوات اداء ذلك عنهما لانها لا ابا او وصي الاب او الجد اذا لم
يكن لهما اب ولا وصي اب او وصي بعد الجد او وصي نصبه القاضي لهما وعلى هذا الخلاف اذا لم يجب
صدقة الفطر عنهما في مالهما فان كان الاب غنيا يجب عليه ولو اداها من مالهما ضمن وهو القياس لان الاصل
على الاب بسبب راس الولد كما لا يجب عليه بسبب راس العبد الكافر واذا ادى ما عليه من مال الصغير
ضمن كما اذا ادى صدقة وجبت عليه بسبب عبده من مال الصغير ضمن ولانها عبادة او معنى العبادة فيها
راجح فلا يجب على الصغير والمجنون لسقوط الخطاب عنهما وعليه يبتني الوجوب واستحسن ابو حنيفة
وابو يوسف رح فقالا هذا الواجب معنى العبادة ومعنى المؤنة فباعتبار معنى الصدقة لا يجب على
الفقير كالزكوة وباعتبار معنى المؤنة صح الايجاب على الصغير كالعشر ولما كان فيه معنى الصدقة اليها
في الراس ... قوله ومؤنة فيها معنى القربة وهو العشر وسبب العشر
الارض النامية بحقيقة الخارج وباعتبار تعلقه بالارض هو مؤنة عليها وباعتبار تعلقه بالنماء
وهو الخارج كتعلق الزكوة او باعتبار انه صرفه الى الفقراء كمصرف الزكوة تحقق فيه معنى العبادة
واخذ شبها بالزكوة الا ان الارض اصل والنماء وصف تابع وكذا المحل شرط والنماء تابع وكان
معنى المؤنة فيه اصلا ومعنى العبادة تبعا ولهذا اي ولان فيه معنى العبادة لا يبتدأ على الكافر
انه لا يوضع على ارض الكافر العشر ابتداء ووضع الوظيفة الاربعة العشرية وان كان بقاءها
منع وضعه على الكافر لانه ليس باهل القربة بحال وجاز البقاء عليه بقاء العشر على الكافر
عند محمد رح حتى لو ملك الذمي ارضا عشرية من مسلم كان عليه العشر يجب مؤنة للارض كالخراج
ويكون الكافر اهلا له لانه من اهل تحمل المؤن الا ان في اداء العشر المؤنة قربة وقد ...
معنى المؤنة كما في نفقة الابوين والاولاد واذا كان معنى القربة فيه تابعا امكن ابقاؤه على الكافر

عن الكافر بل الضعف قربة في ادائهما كما في التغلبيات بخلاف ابتداء الايجاب لانه جرى عليه حيث
لا تعرف اهل الكفر مانع منه لما فيه من تضعيف الكلفة مع امكان وضع الخراج كما ان الاسلام لا يمنع
من وضع الخراج مع امكان وضع العشر عليها ... يستقيم ايجابه على الكافر
ولا يصير خراجية بكفره فالخراجية لا تصير عشرية باسلامه الا الكل عند ابي يوسف رح يجب تضعيفه
لان ما كان ماخوذا من المسلم يجب تضعيفه اذا وجب اخذه من الكافر كصدقات بني تغلب
وما يمر به الذمي على العاشر وقال ابو حنيفة رح ينقلب خراجية لانه لا يمكن ابقاء معنى العبادة
من الخارج مع القربة وصرفه الى مصارف الزكوة التي هي عبادة والكافر ليس من اهلها ابناء
فلم يجب به بحيث يصرف الى الفقراء فان ما لا يصرف الى المقاتلة هو اداء خراجي لا بدل مستحقة
من العشر لما عرف من صفة العبادة فاذا سلب عنه هذا المعنى لم يبق عشرا لان المشروع
يعرف بوصفه واذا سقط الاول وجب ما هو اخر كان الخراج بدلا وهو من الغير شبيهة كما في ابتداء
المن عليهم بخلاف الخراج حيث يبقى على المسلم لانه من اهله لانه يوجد منه مؤنة مالية لا تقبل
كنفقة دابته وما يجب صرفه الى المقاتلة من الجوالي عند الحاجة ولان الاسلام لا ينافي ما هو
عقوبة من كل وجه كالرجم والقصاص فلا ينافي المؤنة التي فيها معنى العقوبة بطريق الاولى
وعن محمد رح في رواية انه العشر الباقي على الكافر بعد تملكه الارض العشرية وهو رواية السير
الكبير يوضع موضع الصدقة وان حق الفقراء تعلق به فهو كتعلق حق المقاتلة بالاراضي
الخراجية وفي رواية ابن سماعة عنه يوضع في بيت المال الخراج لانه انما يصرف الى الفقراء عشيرة
ما هو لله تعالى بطريق العبادة وما للكافر ليس كذلك فيوضع موضع الخراج كالمال
الذي ياخذه العاشر من اهل الذمة قوله ومؤنة فيها معنى العقوبة وهو الخراج الخراج
مؤنة كاملة لان الله تعالى حكم بقاء العالم الى حين الموعود وسبب بقائه هو الارض
من القوت يخرج منها فوجب العشر والخراج عمارة لها كما وجب على الملاك مؤنة عبيدهم
ودوابهم وعمارة دورهم وعمارة الارض وبقاؤها بجماعة المسلمين لانهم يذبون عن الدار
ويصونونها عن الاعداء فوجب الخراج للمقاتلة كفاية لهم ليتمكنوا من اقامة النصرة والعز
للمسلمين كفاية لهم مع الذين ... عن حريم الاسلام كما وجب العشر للفقراء لانهم ينصرون
لضعفائهم فكان الصرف اليهم صرفا الى الارض والبقا عليها معنى وهذا معنى المؤنة فيها

ثم الشرع جعل العشر مع العبادة لما يليق بحال المسلمين وجعل الخراج مع العقوبة كما يليق بحال
للكافرين وذلك لانه متعلق بالارض بصفة التمكن من طلب الثمار بالزراعة والاشتغال
بالزراعة عمارة الدنيا والاعراض عن الجهاد وهما من صنيع الكفار وعاداتهم وقد ذمهم الله
تعالى بذلك في قوله عز اسمه واثاروا الارض وعمروها اكثر مما عمروها فيصلح سببا للعقوبة
ووضع الخراج على الارض مونة متضمنة معنى العقوبة كوضع الجزية على الرؤس واليه
اشار النبي عم بقوله اذا تبايعتم بالعين واتبعتم اذناب البقر ذللتم وظهر عليكم عدوكم
وفي قوله عم حين راى الة الزراعة في دار قوم ما دخل هذا دار قوم الا ذلوا فكان
الخراج باعتبار تعلقه باصل الارض مونة وباعتبار الاشتغال بالزراعة عقوبة الا ان الارض
اصل والتمكن من الزراعة وصف فسميناه مونة فيها معنى العقوبة ولذلك اي ولان الخراج
تضمن معنى العقوبة والذل لا يبتدأ الخراج على المسلم حتى لو اسلم اهل بلدة طوعا او قسمت
الاراضي بين المسلمين لم يوضع الخراج على اراضيهم وجاز البقاء عليه اي بقاء الخراج على المسلم
حتى لو اشترى مسلم من كافر ارضا خراجية او اسلم الكافر وله ارض خراج يؤخذ منه الخراج
دون العشر لان الخراج لما تردد بين المونة والعقوبة لم يكن ايجابه على المسلم ابتداء
لمعنى المونة لمعارضة معنى العقوبة فانه يوجب البقاء فلا يسقط بالشك وان الاسلام
لا ينافي العقوبة من كل وجه بل ينافيها من حيث سبب العزة والكرامة كما قال الله تعالى
ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين فلا يصلح سببا للذل والهوان الذي هو عقوبة فلا ينافيها
من حيث انها شرعت في حق المسلم ما هو عقوبة محضة كالحدود والقصاص واذا كان كذلك
قلنا لا يبتدأ الخراج على المسلم عملا بالوجه الثاني اذ البقاء اسهل من الابتداء واما الكفر
فينافي القربة من كل وجه فلا يمكن ايجاب العشر على الكافر ابتداء وبقاء قوله
وحق قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد من غير ان يكون له
سبب باعتباره على العبد اداؤه بطريق الطاعة او بغيرها مثل الصلوة والزكوة وساير
حقوق الله تعالى وحقوق العباد وهو خمس الغنائم والمعادن الغنيمة ما ياخذه المسلمون
من اموال الكفار بالاستيلاء والمعادن اسم لما خلقه الله تعالى في الارض من الذهب والفضة

سمي

سمي به لان الناس يقيمون بها الصيف والشتاء من عدن بالمكان اقام به وقيل لان اثبات
الله تعالى جوهرها واثباته اياه في الارض حتى عدن فيها اي ثبت كذا في المغرب فان الخمس
حق واجب لله تعالى بحكم الالوهية لا حق لاحد فيه بناء على ان الجهاد حق الله اعزاز
دينه واعلاء كلمته فصار المصاب به كله لله تعالى لان المصاب بالجهاد وكله لله تعالى كما اخبر بذلك
بقوله عز اسمه قل الانفال لله والرسول ومعنى الجمع بين ذكر الله تعالى والرسول عم ان الحكم والامر
فيها لله تعالى لانه خالص حقه لا حق لاحد فيه والرسول عم متولاه فما من المسلمين فثبت ان
مجموع المصاب حقه على الخلوص لكنه جل جلاله اوجب اي اثبت اربعة اخماس المصاب للغانمين
منة اي بطريق المنة عليهم من الله تعالى من غير ان يستوجبوها بالجهاد لان العبد بعمله لمولاه
لا يستحق على مولاه شيئا لكنه تعالى اثبتها للغانمين جزاء معجلا في الدنيا فضلا منه ورحمة فلم يكن
الخمس حقا لزمنا اداؤه بطريق الطاعة بل هو حق استبقاه لنفسه من المال الذي هو خالص
حقه كما هو الصفي الا من سماهم بالكتاب فتولى السلطان اخذه وقسمته بينهم اي بين ارباب
عن الشرع في اقامة حقوقهم ولهذا اي ولان المصاب بالجهاد حق الله تعالى بنفسه ولم يجب
علينا بطريق الطاعة جوزنا صرف خمس الغنيمة الى من استحق اربعة اخماسها من الغانمين ولا
الى ابائهم واولادهم وكذا اجاز صرف خمس المعدن الى الواجد عند حاجته اليها بخلاف ما وجب
بطريق الطاعة مثل الزكوة والصدقات فان صرفها الى الاصول لا يجوز الى ابيها وان افتقر حتى
لو اسلم الزكوة الى الساعي بعد حولان الحول فافتقر قبل صرفها الى الفقير لا يجوز له ان
يستردها من الساعي ويصرفها الى حاجة نفسه وكذا لو لزمته كفارة وهو فقير فملك الطعام
مقدار ما يؤدى به الكفارة ليس له ان يصرف الى نفسه او الى ابويه او اولاده وذلك
لانها لما وجبت على سبيل الطاعة كان فعل الايتاء هو المقصود ولا يحصل الايتاء بالصرف
الى نفسه والى ولده وابويه فاما هنا فالفعل ليس بمقصود لانه لم يجب على سبيل الطاعة بل
هو مال الله تعالى امر بصرفه الى الجهة فاذا وجدت تلك الجهة في الغانم كان هو وغيره سواء
وقوله وحل لبني هاشم عطف على جوزنا اي فلان هذا ليس بحق لزمنا اداؤه بطريق
الطاعة حل الخمس منه او هذا المال لبني هاشم لانه اي هذا المال على التحقيق الذي بيّنا

خمس

اذ هو حق قائم بنفسه فله نهاية من غير ان يلزمنا اداؤه بطريق الطاعة المحضة من الوجوب الى المال
يصير وسيلة الصيرورة آلة لاداء الواجب في محل الافعال الاثم التي هي منسوبة الى الدين
اليه وهذا المال لم يوجد وهو واجب فيقع طيبا كما كان يخلد ليس هاشم يحل في مال الزكوة فما
حاوزنا لما ذكرنا فلم يحمل لهم لفضيلتهم وحقوق العباد اكثر من ان يحصى الى الحقوق الخالصة
لهم كثيرة نحو ضمان الدية وبدل المتلف والمغصوب وملك المبيع والثمن وملك الطلاق والنكاح
وما اشبهها قوله واما القسم الثاني يعني من التقسيم المذكورة اول الفصل فاربعة
كما ذكرنا والدليل على الحصر ان ما يتعلق به الاحكام اما ان كان مؤثرا في ايجاب الحكم ووجوده
ظاهرا اولا فالاول هو العلة والثاني اما موصلا الحكم على الطريق الاول وهو الشرط والثاني
اما ان يكون على وجود الحكم اولا وهو الدليل وهو العلامة والثاني السبب كذا قيل والوجه
ان الدليل على الحصر لا يتحقق لان السبب في اللغة اسم لما يتوصل به الى المقصود ومنه سمي الطريق
سببا لانه وسيلة يتوصل بها الى المقصود والله تعالى واغنانا من كل شيء سببا اي طريقا موصلا
اليه وسمي الباب سببا لانه موصل الى البيت وسمي الحبل سببا لانه موصل الى الماء وفي
الشريعة عبارة عما يكون طريقا للوصول الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب ولا وجود فقيد احترز به
طريقا عن العلامة لانها ليست بطريق الوصول الى الحكم بل هي دالة على الطريق وبقوله من غير
ان يضاف اليه وجوب عن العلة وبقوله ولا وجود عن الشرط وبقوله ولا تعقل فيه معنى العلل اي
لا يوجد ما يثبت الحكم به بواسطة ويخرج واسطة عن السبب الذي فيه معنى العلة فان كلا منها
طريق الى الحكم من غير ان يضاف اليه ولا وجوب حقيقة ولكن لا يخلو عن معنى العلة كما سيعرف
وقد تم التعريف ثم بين خلوه عن معنى العلة بقوله لكن تتخلل بينه اي بين السبب والحكم علة لا
يضاف اي علة غير مضافة الى السبب فهذا هو السبب الحقيقي على اختيار المصنف وهو اختيار
فخر الاسلام وغيره ولهذا لم يكونوا تسمية الوقت والشهر والبيت والنصاب وسائر ما ذكرها
في فصل بيان اسباب الشرائع اسبابا بطريق المجاز وذكر في بعض نسخ الاصول ان السبب لغة
عبارة عما يتوصل به الى المقصود وفي اصطلاح اهل الشريعة عبارة عما هو اخص من المفهوم اللغوي وهو
كلام تام يحتمل دل الدليل السمعي على كونه معرفا الحكم شرعي وفائدة نصبه سببا معرفا تسهيله
وقوف المكلفين على خطاب الشرائع في كل واقعة من الوقائع بعد انقطاع الوحي حذرا من

تعطيل

علامة

للحكم ابتداء

احتراز عن السبب الذي له شبهة العلة

وجوده

اعلام

للحكم

الوقائع

تعطيل اكثر الوقائع عن الاحكام الشرعية فعلى هذا التفسير يكون السبب اسما عاما متناولا
للكل ما يدل على الحكم فيوصل اليه من العلل وغيرها ويكون تسمية ما ذكر اشياء اسبابا بطريق
الحقيقة وذلك اي السبب الحقيقي مثل دلالة السارق فانها غير مضافة الى المفعول اي مال الدال
للانسان السارق على مال انسان اخر ليسرقه او على نفسه ليقتله فيفعل لم يضمن الدال شيئا والدلالة
سبب محض اذ هي طريق الوصول الى المقصود وقد تخلل بينها وبين حصول المقصود ما هو علة غير
مضافة الى السبب وهو الفعل الذي باشره المدلول باختياره فلا يمكن اضافته الى السبب والحكم
عليه دلالة المحرم على صيد انسانا وقتل المدلول اياه حيث يجب الضمان على الدال مع ان الدلالة
سبب محض بل الدلالة لان الامن الصيد حاصل بحمايته اذ الامن بزوال يد الصيد عنه فانه امن
بعلمه عن الناس وتواريه عن اعينهم وانه قد التزم بعقد الاحرام الامن الصيد عنه فصار جانيا بازالة
فيضمن كالمودع اذا دل السارق على الوديعة لانه جان بترك ما التزم من الحفظ والاثم عليه ايضا
واذا سعى انسان الى سلطان ظالم في حق اخر بغير حق حتى غرمه لا لكان الساعي ضامنا وهو صاحب
سبب محض لتخلل فعل مختار بين فعله وبين الحكم كما في دلالة السارق لا ما هو ذلك اختيار بعض
مشايخنا المتأخرين اغلبه السعاة في هذا الزمان دون المتقدمين منهم ووجه ما ذكر صدر الاسلام
ابو اليسر في اصول الفقه اذا سعى انسان الى السلطان في حق اخر بغير ما لا يغرمه حق بعض مشايخنا
يفتون بان الساعي يضمن وبعضهم قالوا ان كان السلطان معروفا بالظلم وتغريمه من سعى به الى الغرم
الساعي وان لم يكن معروفا به لا يضمن ولكن نحن لا نفتي به فانه خلاف اصول اصحابنا فان الساعي سبب
محض بحال الكل صاحب المال فان السلطان يغرمه اختيارا لا طبعا ولكن لو رأى الحاكم تضمين
الساعي لو ذلك الغرم الموضع موضع الاجتهاد فيجب بكل الوالي الى الحاكم حتى ينزجر الساعي
عن السعي قوله فان اضيفت اي العلة الى السبب صار للسبب حكم العلة حتى اضيف
الحكم اليه وذلك اي السبب الذي له حكم العلة مثل قود الدابة وسوقها فان اي كل واحد منهما
سبب كما تلف بوطي الدابة من المال والنفس حالة القود والسوق لا علة لانه طريق الوصول
الى التلف غير موضوع له وقد تخلل بينه وبين الحكم فعل الدابة لكن فيه معنى العلة لان السوق
او القود يحمل الدابة على الذهاب بكرهها ولهذا كان مشيها على موافقة طبع السائق والقائد فصار
فعلها مضافا الى الملك فلا يجب جزاء المباشرة فلا يحق الحرمان

ضمانا

السعي

عن المولى شرعا يجب الكفارة والقصاص قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله لهذا السبب حكم العلل كالرمي
فان علة الحكم لما حدثت بالاول صارت العلة الاخيرة حكما للاول مع حكمها الى الحكم الثانية مضاف
اليها ومن مشايخنا من قال ان الاولى صارت للاول بمنزلة علة لها حكمان قوله فاما اليمين بالله
تعالى سميت اليمين على تاويل الحلف سببا للكفارة مجازا وكذلك اليمين بالطلاق
والعتاق بالشرط يعني سميت اليمين بالله تعالى قبل الحنث سببا للكفارة وسمي المعلق بالشرط وهو قوله
انت طالق او انت حرة قبل وجود الشرط واليمين بغير الله سببا للجزاء وهو وقوع الطلاق والحرية
بطريق المجاز لان اليمين او المعلق ليس بسبب حقيقة لان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا الى الحكم لانا
قلنا ادنى درجات السبب الذي هو علة حقيقة او السبب الذي في معنى العلة موجب للحكم او طريق اليه
مع نوع تاثير له في الحكم فالذي لا تاثير فيه يكون ادنى حالا منه بالنسبة الى الحكم وان كان له السببية
حقيقة واليمين تعقد للبر لان الغرض من عقدها البر اذ هو موجبها الاصلي سواء كانت بالله
تعالى او بغيره وكذلك البر او الشيء الذي تعقد للبر فوط الحكم طريقا للكفارة في اليمين بالله تعالى
والجزاء في اليمين بغير الله تعالى لان البر مانع من الحنث لانه ضده وبدون الحنث لا يجب الكفارة ولا
ينزل الجزاء فلا يمكن ان يجعل المانع من الحكم سببا لثبوته وطريقا اليه الا انه لما كان الحلف
اي المذكور وهو اليمين او المعلق يحتمل ان يؤول اليه اي يفضي الى الحكم وهو الكفارة والجزاء
عند زوال المانع فسمي سببا مجازا باعتبار ما يؤول اليه كتسمية العنب خمرا في قوله تعالى اخبارا
اني اعصر خمرا وتسمية البيض صيدا في قوله تعالى ليبلونكم الله بشيء من الصيد تناله ايديكم فان
المراد منه البيض في بعض التاويل وتسمية الاحياء امواتا في قوله عز ذكره انك ميت وانهم
ميتون قوله وهذا عندنا اي ما ذكرنا ان اليمين والمعلق بالشرط ليسا سببين في الحال
فضلا من ان يكون فيهما معنى العلة مذهبنا حتى لم يجوز التكفير بعد اليمين قبل الحنث لانه اداء
قبل وجود السبب وجوزنا التعليق بالملك في الطلاق والعتاق لان المعلق ليس بسبب للحال فلا يحتاج
الى الملك المحقق عند التعليق وان سمي ايضا جعلنا المذكور وهو اليمين والمعلق بالشرط اسبابا في معنى
العلل لان اليمين هي التي توجب الكفارة عند الحنث والمعلق وهو قوله انت طالق مثلا هو الذي
يوجب الجزاء وهو الطلاق عند وجود الشرط فكان كل واحد منهما سببا في الحال له شبهة العلة
باعتبار الحكم ولكن في معنى العلة باعتبار هو الموثر في الحكم عند وجود الشرط لا غير
واذا كان سببا في الحال بمعنى العلة لم يجز تعليق الطلاق والعتاق بالملك الى السبب لا ينعقد

في غير

في غير محله والمراة الاجنبية والعبد الذي ليس في ملكه ليسا محلين للطلاق والعتاق من جهة هذا
الحكم وقد مر بيان هذه المسائل فيما تقدم قوله وعندنا لهذا المجاز يعني المعلق بالشرط
الذي سمي سببا مجازا وهو قوله انت حر او انت طالق شبهة الحقيقة اي حقيقة كونه علة حقيقة من حيث
الحكم خلافا للشافعي فان عنده المعلق بالشرط خال عن شبهة الحقيقة بل هو مجاز محض وتبين
ذلك الخلاف في مسئلة التنجيز هل يبطل التعليق ام لا وهي ما اذا قال لامراته ان دخلت الدار
فانت طالق ثلاثا ثم طلقها ثلاثا والتنجيز تفعيل من قولهم ناجزا بناجز اي نقدا بنقد واصله التعجيل
كاداء الطلبة فعنده لا يبطل التنجيز التعليق لانه ليس للمعلق شبهة السببية عنده بل هو حد اذ
السبب شبهة من محل [illegible] كالسبب الحسي والتعليق بالشرط حائل بين المعلق ومحله ما وجد
قطع التسبيب بالكلية كالترس اذا حال بين الرمي والمرمى اليه واذا لم يبق له جهة السببية لم
يحتاج الى المحل واحتمال صيرورته سببا في الزمان الثاني لا يوجب اشتراط المحل في الحال بل
يكفيه احتمال حدوث المحلية وهو قائم لاحتمال عودها اليه بعد زوج اخر وبعد الحل بين في محله [illegible]
الحال فيبقى اليمين ببقائها ولا يبطل بتنجيز الثلاث وعندنا يبطل بتنجيز الثلاث التعليق حتى لو عادت اليه
بعد زوج اخر ثم وجد الشرط لا يقع شيء لان اليمين شرعت للبر يعني ان المقصود من عقد اليمين
سواء كانت بالله او بغيره تحقيق المحلوف عليه ترجيح احد الجانبين وتحقيقه اذ اليمين الذي هي
عبارة عن القوة ليتقوى بها على تحقيق ما قصده لم يكن بد من ان يصير البر مضمونا بالجزاء
[illegible] معنى انه لو فات البر يلزم الجزاء بالاحكام في اليمين بغير الله تعالى صار لما ضمن به البر للحال شبهة
الوجوب قبل الاداء في السببية والمراد من الوجوب الايجاب اي صار الشيء الذي ضمن البر
به وهو المعلق شبه كونه ايجابا للجزاء في الحال فصار كان قوله انت طالق ان دخلت الدار
ايجاب الطلاق في الحال من هذا الوجه يطابق قوله وعندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة
وقوله فيكون للغصب حال قيام العين شبهة ايجاب القيمة ولانا ظهر ان الباء صلة
الضمان وان المراد بالوجوب الثبوت اي صار لما ضمن به البر وهو الطلاق والعتاق
ونحوهما شبهة الثبوت في الحال يعني قبل زوال المغصوب لا باحكام فيكون للغصب حال قيام
العين المغصوب في يد الغاصب شبهة ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن القيمة والرهن
والكفالة بها حال قيام العين وان لم يكن لها ثبوت موجبا لما [illegible] عليه الاحكام كما لا يصح قبل
الغصب وتحقيق ما ذكرنا ان البر واجب لغيره وهو الاحتراز عن هتك حرمة اسم الله تعالى
او عن لزوم الجزاء [illegible] اذ ليس في البر [illegible] ليس بواجب شرعا لانه نصب شرعا
[illegible] الى التركه وما ثبت لغيره وهو ثابت من وجه دون وجه فالبر من حيث انه واجب كان

وهو بفرع

ثابتا موجودا من حيث انه غير واجب لحينئذ كان معدوما في نفسه فيثبت له عرضية العلم
والجزاء يلزم على قول البعض اذا ثبت للبعض عرضية العلم ثبت بعد وجودها عرضية الوجود
للجزاء وثبتت بسببه عرضية الوجوب ايضا لكون الحكم ثابتا عند وجود سببه فعرفنا ان لهذا
السبب وهو المعلق بالشرط شبهة الثبوت في الحال الى انه يتم فيه التقوم ولا نقول انا سلمنا
انه ثبت للبعض عرضية العلم من وجه الذي علم لكن لا نسلم انه ثبت للجزاء بعد وجودها عرضية
الوجود الذي هو عقيب الجزاء متعلق بقول البعض بعد التعليق اما العلم بالماهي ولهذا لا يجب
الكفارة في الغموس لانه كون البعض غير واجب لحينئذ يقتضي ان يكون له عرضية العلم من الاصل
الا ان يثبت له عرضية العلم بعد الوجود واذا كان كذلك لا يثبت عرضية الوجود للجزاء
بهذه العرضية لا اصول ما ذكرتم مسلم في اليمين بالله تعالى واما في التعليق فلا يثبت
الجزاء عند علم البعض بالاصل كما يثبت عند فوات البعض بعد الوجود فانه لو قال ان فعلت امس
كذا فامراته طالق وقد كان فعل يقع الطلاق وما نحن بصدده من هذا القبيل وعرضية
علم البعض على اي وجه كان توجب عرضية وجود الجزاء بعدها واذا كان كذلك
كان الامر كما بينا من ثبوت شبهة السببية للمعلق قبل وجود الشرط ثم شبهة السبب
لا بد لها من محل السبب او الضمير راجع الى الشبهة وتذكيره باعتبار ان المضاف غير
مرتب على التذكير اذا ايقاف شبه وشبهه وهي بمعنى يجوز التذكير والتانيث على ما عرف
قال الشيخ الامام فخر الاسلام انما لا بد لشبهة السبب من محل يحتمل فيه كما لا بد لحقيقة
السبب من المحل لان شبهة الشيء لا تثبت فيما لا تثبت حقيقة ذلك الشيء فيه
اذ الشبهة دلالة الدليل مع تخلف المدلول وقطع الدليل دليل على تحقق شيء
من الاحكام في غير المحل الا ترى ان شبهة النكاح لا تثبت في حق الوجال الماقاق
ولا في حق المحارم عند هما وان شبهة البيع لا تثبت في حق الحر والميتة لان حقيقة
النكاح والبيع لا تثبت فيهما فاذا فات المحل بتنجيز الثلاث بطل التعليق
لانه ثبت بصفة وهي ان يكون للمعلق شبهة الثبوت قبل وجود الشرط فاذا بطل
تلك الشبهة بفوات المحل لم يبق التعليق لان الشيء اذا ثبت بصفة في الشرع
لا يبقى بدون تلك الصفة الا ترى انه يبطل بطلان محل الشرط بان جعل الدار
بستانا في قوله ان دخلت الدار وكذا يبطل بطل الجزاء ايضا انما لم يشترط بقاء
المحل لان محلية الطلاق ثبتت بمحلية النكاح ومحلية النكاح تعتمد بقاء المحل
ولا يبقى بانتفاء الملك الا ترى ان الطلاق الرجعي لا يرفع حله بخلاف تعليق

فان قيل سلمنا ان هذه

الطلاق

الطلاق بالملك لانه اخرجه على ما قال زفر ان بقاء التعليق لا يحتاج الى بقاء المحل لان التعليق
الاجزاء الملك امراة حرمت على الحالف بالثلث نعم ان قال لها ان طلقتك ثلاثا ان تزوجتك فانت طالق
ثلاثا ثم ملكها ابدا لا التعليق الطلاق الثلث يحل المحل فان يقع بدونه كان اوله الى بقاء الاسهاد
من الابطال فاجاب بان تعليق الطلاق الثلث بالملك يصح وان عدم المحل الى ذلك الشرط وهو النكاح
الذي معلق به الطلاق في حكم العلل الى ملك الطلاق يستفاد بالنكاح وكان النكاح بمنزلة علة العلة
للطلاق وكان له شبهة العلة وتعليق الحكم حقيقة علة مثل حقيقة الايجاب بحكم القائل حتى لو قال
لعبد ان اعتقتك فانت حر كان ايجابا وكذا لو قال لامرأته ان طلقتك فانت طالق ونوى الطلاق الذي
هو موجب هذا التعليق فالتعليق شبهة العلة مثل شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا
يبطل اصل التعليق الى الشبهة لا يقاوم الحقيقة فصار ذلك اي كون هذا الشرط في حكم العلل اذا التعليق
بشرط هو في حكم العلل معارضا لعلة الشبهة اي مانعا لما من التعليق في معنى شبهة وقوع الجزاء وثبوت
السببية للمعلق قبل تحقق الشرط وهو معنى قول السابق عليه والضمير راجع الى الشرط ومعنى المعارضة
ان اصل التعليق موجب تحقق شبهة وقوع الجزاء وكون الشرط في معنى العلة يقتضي علم تحققها فامتنع بهرتها
بما ركنها التعليق بالشرط الذي له حكم العلل شرط قيام محل الجزاء بعد زوال المعنى الموجب له بيقى
التعليق مطلقا مجردا عن الشبهة ومحله ذمة الحالف لانه يمين محضة فيبقى ببقائها ووجه اخرى انما
اشترطنا شبهة بعد الجزاء في الحال ليكون المعلق اليمين مضمونا وذلك لان ضمان البر هو وقوع الجزاء
حال وجود الشرط لما كان لا استصحاب لا يتيقن احتجنا الى المحل ليتحقق المتيقن
به فجعل كانه واقع في الحال وتعليق الطلاق بالنكاح احتجنا الى هذا النوع من التاكيد المتيقن
لوجود الجزاء حال وجود الشرط لكونه تعليقا بما هو علة ملك الطلاق فيكون الجزاء موجودا
في ملك الحالف لا محالة واعترض على ما ذكرنا بانه اذا علق الظهار او الايلاء بان قال ان دخلت الدار
فانت علي كظهر امي او قال ان دخلت الدار فوالله لا اقربك ثم طلقها ثلاثا لا يبطل ذلك التعليق
حتى لو عادت اليه بعد زوج اخر ووجد الشرط يتنجز الظهار والايلاء وان يجب عنه بان الظهار لا يحتمل
الابطال حل المحلية حتى اذا فات المحل لا يبقى الظهار لفوات محله بل اثره في منع الزوج عن الوطء
الى وقت التكفير فلما كان حكم المنع وبعد التطليقات الثلاث حصل المنع اعتبار حرمة المحل وان
لم يبق بملك الطلاق يبقى الظهار لان ابتداء الظهار في غير الملك لا يتصور ولو كان المنع مقصودا
لان الظهار تشبيه المحللة بالمحرمة وفي غير الملك لا يتحقق ذلك فاما الطلاق فهو ابطال الحل

وقطع الملك وبعد وقوع الثلاث فات محل الحكم فلا يبقى اليمين بالطلاق فاما الايلاء المعلق فلا حاجة
له الى ان تكون المرأة محللة كاملة متعلقة عن الملك فلا يبطل بعدم الملك والايلاء المستحق على الطلاق الثلاث
واعترض بان المرأة اذا ارتدت ولحقت بدار الحرب ثم عادت مسلمة وقد علق طلاقها بالشرط فان اليمين لا تبطل وقد بطل
حل المحلية وبان الامة اذا استولدت حتى يعلق عتقها بموت السيد ثم اعتقها المولى ثم ارتدت ولحقت وسبيت
الا الموت المستحق العتق واجيب عن الاول بان المحلية لا تبطل بالردة بل ملك المرأة اذا ارتدت
حرة باقية من زوجها ثم طلقها وعادت وقع طلاقها ولو ارتدت احيانا لا تبطل النكاح وانما يمتنع الحرمة
لانقطاع العصمة بينهما ولا تبطل المحلية بقيت اليمين وعن الثاني بان العتق حين وقع بطل التعليق المعتبر
والعلق ثانيا لا يعود ذلك ولكن معلق بالمعتق عتق آخر بسبب جديد وهو قيام نسب الولد
الحكم كما لو استولدها بنكاح ثم تبانا الاصرام ولا له كان ملكها بعد ذلك ام ولد له
قوله واما العلة فهي في اللغة عند البعض اسم لعارض يتغير به وصف المحل بحلوله
لا عن اختيار ولهذا سمي المرض علة فان المحل يتغير بحلوله من وصف الصحة والقوة الى الضعف
والمرض وقيل هي ما خرج من العلل وهو التردد وسمي الموجب للحكم في الشرع علة لان
الحكم يتكرر بتكرره وقيل هي في اللغة مستعملة فيما يؤثر في امر من الامور سواء كان المؤثر صفة او ذاتا
وسواء اثر في الفعل او في الترك يقال مجيء زيد علة لخروج عمرو ويجوز ان يكون مجيء زيد علة لامتناع
خروج عمرو وهي في الشرع عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم اي ثبوته ابتداء واحترز بقوله
يضاف اليه وجوب الحكم عن الشرط فان الشرط يضاف اليه وجود الحكم من حيث انه وجد عنده لا وجوبه
وبقوله ابتداء عن السبب والعلامة وعلة العلة فان المراد بالثبوت ابتداء الثبوت بلا واسطة
والعلة لا تثبت الاحكام الحكم بلا واسطة وقد خرج عن هذا التعريف العلل الوضعية التي جعلها الشرع
عللا كالبيع للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص والادلة الحسية والعلل المستنبطة
بالاجتهاد كالطعام في الربويات فان الحكم في المنصوص عليه مضاف الى العلة المستنبطة لا الى النص
كلام تام وعبارة الشيخ انه مقصود بها ان العلة هي المعنى الذي اذا وجد يجب الحكم به معه
واحترز بقوله غير فقول العلامة ان العلة هي الامر الذي اذا وجد وجد الحكم عقيبه بلا فصل
وثبوت الحكم بالعلة عندنا بطريق المقارنة لا بطريق التأخير وذكر انه ما يضاف الحكم اليه ابتداء
مثل البيع انه البيع المطلق للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص فان هذه الاحكام ثبتت
بهذه العلل ابتداء من غير واسطة واعلم ان العلة الشرعية الحقيقية تتم وصافيه ثلاثة احدها
ان تكون علة اسما ان تكون في الشرع موضوعة لموجبها ويضاف ذلك الموجب اليها بلا واسطة

وانما

وانما ان تكون علة معنى بان تكون مؤثرة في اثبات ذلك الحكم واما انها ان تكون علة حكما بان يثبت الحكم
بوجودها متصلا بها من غير تراخ فاذا تمت علة الاوصاف كانت علة حقيقية واذا لم يوجد فيها بعضها او وجد
كانت علة مجازا او حقيقية باعتبار على اختيار بعض المشايخ ثم انها تنقسم بحسب استكمال علة الاوصاف وعدم
استكمالها الى سبعة اقسام حقيقية علة اسما وحكما ومعنى وقد تكلم فيما كثير وعلة اسما ومعنى
لا حكما كالبيع بشرط الخيار وعلة اسما وحكما لا معنى كالسفر وعلة معنى وحكما كالطلاق المعلق
وعلة حكما لا اسما ولا معنى كالشرط الذي تسلم عن معارضة العلة مثل حفر البئر والعلة التي لها شبه
الاسباب بغير جارحة عن هذه الاقسام لانها اما علة اسما ومعنى كالاسباب المعاني او علة معنى لا اسما
ولا حكما كعلة العلة لكن باعتبار شبهة بالاسباب الاثر ولا يخلو القسمان عن يجوز ان يجعل قسما آخر
قوله وليس في صفة العلة الحقيقية تعلق بها على الحكم رتبة والاختلاف بين اهل السنة في ان العلة
العقلية تقارن معلولها وما الحركة الاصبع تقارن حركة الخاتم والكسر تقارن الانكسار وان الاستطاعة
تقارن الفعل اذ لو لم يكونا متقارنين لزم بقاء الاعراض او وجود المعلول بلا علة وكلاهما فاسد
لكن الاختلاف في جواز تقدم العلة الشرعية الحقيقية على معلولها وتأخر الحكم عنها تقدما وتأخرا زمانيا فذكر
المحققون الى انها مثل العلة الحقيقية في اشتراط المقارنة وكذلك اشار الشيخ بقوله الاول رحمه الله تعالى الواجب
في العلة الشرعية الحقيقية اقتران العلة والحكم عندنا كما ان الواجب في الاستطاعة والفعل اقترانهما عند
الجمع اهل السنة وذهب بعض مشايخنا مثل ابي بكر محمد بن الفضل وغيره الى الفرق بين العلة الشرعية
والعقلية وقد جوزوا تراخي الحكم عن العلة العقلية وجوزه في العلة الشرعية كما ذكر شمس الائمة رحمه الله
لا في اشتراط الاتصال وذكر ابو اليسر في اصول الفقه ان بعض الفقهاء حكم العلة يثبت بعد العلة
بلا فصل وهذا يدل على جواز التأخير شرط الاتصال وحجة قولهم ان العلة ما لم توجد تماما لا يتصور
ان تكون موجبة لحكمها لان الحكم الاعتبار شيء واذا كانت العلة موجبة للحكم بعد وجودها سبقت
الحكم عقيبها ضرورة واذا جاز بعدها جاز تعقبها بزمان كما في التكلم بالقول ولزمه خلاف
الاستطاعة انها عرض لا يبقى وما من الكلام القول تقارنه الفعل اياه لئلا يلزم وجود المعلول بلا علة
او تخلف العلة عن المعلول فاما العلل الشرعية فهي في حكم البقاء والانباء حكم الجواهر والاعيان
الا ترى ان فسخ البيع والاجارة والرهن والصرف وسائر العقود جائز بعد ازمنة متطاولة
فلولم يكن لها بقاء شرعا لما تصور فسخها بعد مدة واذا كان كذلك لا يلزم من تأخير الحكم عنها ما لزم في
الاستطاعة ووجه القول المختار انه قد ثبت بالدليل مقارنة العلة العقلية معلولها فان حركة

بزمان جائز

العلوم

الالاف ... علة ... او ... سلم ...

العقلية

وذكر لكن ان العلل الشرعية مع حكمها ... كالاستطاعة مع الفعل ... عند ... تتعلق ...

لا صبع التي هي علة حركة الخاتم اذ لو لم يكن كذلك لزم تداخل الاجسام وهو محال على ما عرف وكذا الحكم
عند صيرورة الشيء متحركا والسواد علة لصيرورة الشيء اسود وهما يوجدان معا ولهذا لا يتم
الاستطاعة مع الفعل فوجب ان يكون العلة الشرعية مقارنة لحكمها ايضا الا انا جوزنا اعتاق الشرع
والعقل على ان علل الشرع اعراض في الحقيقة فكانت لا تبقى زمانين فيلزم عدم قبول البقاء وما
قالوا انها موصوفة بالبقاء غير مسلم فان كثيرا من الفقهاء ذهبوا الى انه لا بقاء للعقود لانهم
لما ان العقد كلام مخلوق ولا بقاء له حقيقة ولو بقي لبقي حكما لحاجة الناس والحاجة لهم الى بقائها
لانهم يحتاجون الى الحكم ولا يرتفع بالاسباب الا ما وجد منها حتى يوجد ما يرفعه وهو الاقالة او
ان الفسخ يرد على الحكم … الحكم الا على العقد ولئن سلمنا انها موصوفة بالبقاء لكنا نقول
التعقيب ظاهر ضرورة ثبوت في العاجل الفسخ احكامها اذا فسخ الحكم الا انه لا فسخ
العقد ان الحكم ليس بعقد حتى يكون فسخه فلم يثبت البقاء فما ورد من ضيع الضرورة اليه
اشار صدر الاسلام في اصول الفقه قوله فاذا تراخى الحكم بعض العلل لمانع كما في
البيع الموقوف بان باع مال غيره بغير اذنه والبيع بشرط الخيار للبائع او للمشتري او لهما
كان علة اسما كان ما يتراخى الحكم عنه لمانع علة اسما ومعنى لا حكما لانفصال الحكم وتأخره عنه
وهو القسم الثاني من الاقسام المذكورة يوضحه ان البيع المشروع ان يوجد بكنه
من اهله في محله وقد وجد ههنا فكان علة اسما ومعناه ان يفيد الحكم لانه وضع لافادة
الملك شرعا ولغة والبيع الموقوف بهذه الصفة لانه انعقد لافادة الملك وقد ظهر اثره
في الحال فان الملك للمشتري يثبت موقوفا على اجازة المالك حتى لو اعتق المبيع يتوقف
اعتاقه والا بطل ولو لم يثبت الملك موقوفا لما توقف بل بطل كما لو اعتقه قبل العقد ثم اجازه
فكان علة معنى ايضا ولهذا لو حلف لا يبيع فباع مال الغير بغير اذنه يحنث كذا في
الاسرار وكذا الشرط في البيع بشرط الخيار دخل على الحكم دون العلة وهي البيع لما مر في اول
الكتاب فيبقى البيع مطلقا عن معلق بالشرط كالبيع الخالي عن الخيار فكان علة اسما لكونه
موضوعا لافادة الملك ومعنى لانه هو المؤثر في اثبات الحكم على زوال المانع لا … الحكم الاصلي
وهو اثبات الملك الا انه تراخى لمانع وهو وجوب حق المالك في البيع الموقوف …
ملكه بغير اذنه … عليه بغير اذنه والتعليق بالشرط فلم يكن علة حكما لا … من البيعين
الى اهل المالك … في الشرط في المبيع لم يكن موجودا قبل الشرط فاعتاق الموجود
من المشتري فيما اذا كان الخيار للبائع لا يوقف على انه يتعلق … الملك له اذا اسقط الخيار

المالك

البيع بشرط الخيار اذ المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط م

لمالكه م — بشرط الخيار م

في البيع

في البيع الموقوف بصفة التوقف في الملك لا التعلق بالشرط يتوقف الشيء المعدوم
احتمالا فيثبت اعتاقه بصفة التوقف ايضا ان يتصل به نفاذ الملك له كذا ذكره الامام شمس الائمة
قوله ودلالة كونه اي كون كل واحد من البيعين علة لا سببا ان المانع وهو حق المالك
والخيار اذا زال بالاجازة في البيع الموقوف او باسقاط من له الخيار وجب الحكم حتى يستحق
المشتري بزوائده من الاصل اي يثبت الملك للمشتري من وقت البيع بزوائده المتصلة والمنفصلة جميعا
فيشتمل على انه علة لا سبب بمعنى لا يتم … الحكم عن انه سبب لا علة او العلة قد تأخر حكمها لمانع
كما في شهر رمضان على وجوب الصوم في حق المسافر فالحكم يتأخر الى ادراك عدة من ايام اخر واصل
البيع صحيح من المالك والحكم متأخر على اصل الشافعي الى ان يتفرقا لمانع وهو خيار المجلس كذا
في الاسرار اعترض عليه ان قوله فاذا تراخى الحكم لمانع غير مستقيم على اصل المشايخ لانهم ينكرون
تخصيص العلة وهذا يشير الى القول بالتخصيص واجيب عنه بانا انما ننكر التخصيص على معنى
ان يكون العلة قائمة حقيقة ويتخلف الحكم عنها لمانع وههنا ولئن وجدت العلة اسما ومعنى لكنها
ليست بعلة حقيقية لتخلف الحكم فلا يكون تخصيصا ولقائل ان يقول لا نتصور التخصيص مع
قيام حقيقة العلة الى الحكم اذا تخلف عنها لمانع لم يبق علة حقيقة واذا كان كذلك كان … الخلاف
في جواز التخصيص بالمانع … لفظيا قوله وكذلك الاجارة وكذلك … مثل ما ذكرنا من البيع الموقوف
والبيع بشرط الخيار عقد الاجارة علة لملك المنفعة … اسما لكونه موضوعا له …
ومعنى لانه هو المؤثر في اثبات الملك … الا انه وارد على المعدوم وهو المنافع
التي توجد في مدة الاجارة والمعدوم ليس بمحل للملك واذا لم يثبت الملك في المنافع الحال
لم يثبت في بدلها وهي الاجرة لما فيه من ايجاب التسوية … فيشبه ان ليس بعلة حكما وكان ينبغي
ان لا يجوز هذا العقد اصلا لان المعدوم ليس بمحل للعقد كما انه ليس بمحل للملك الا ان الشرع
جعل العين المستقبلة الموجودة في ملك العاقد قائمة مقام المنفعة في حق جواز العقد ولزومه للحاجة
كما اقام … المرأة مقام ما هو المعقود عليه في النكاح في العقد والسلم وكما اقام الذمة التي
هي محل السلم في مقام ملك المعقود عليه في حكم جواز السلم قوله ولهذا اي ولكونه
علة اسما ومعنى صح تعجيل الاجرة قبل الوجوب وصح ابراء المعجل كما صح اداء الزكاة قبل
الحول اذا … الصوم في السفر لوجود العلة اسما ومعنى ولكنه اي عقد الاجارة يشبه الاسباب

او مثل المالك البيع بشرط الخيار م

ثم وقف … اي المعقود حتى يملك المشتري المبيع م

وتخلف عنها لمانع وههنا ولئن وجدت العلة اسما ومعنى لكنها ليست بعلة حقيقة م

المعدوم م

عين م

لما فيه من معنى الاضافة حتى لا يستند حكمه بعض مظاهر العقلاء وان صح في المال اضافته الا الغير الى محل
المنفعة لكنه في حق ملك المنفعة بمنزلة المضاف الى زمان وجودها كانه منعقد في وقت وجود
المنفعة قوله لينقرض لا انعقاد الا ساعة فساعة وهو معنى قول مشايخنا ان الاجارة عقود
متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة ولكن منعقد الملك للاجرة على استيفاء
المنفعة حقيقة او تقديرا بتسليم العين والمستأجر مستقبلا الى وقت العقد الى اقامة العين
مقام المنفعة في حق صحة الايجاب دون الحكم الى العقد بمحل المعقود عليه بمنزلة المضاف
الى المعدوم سيوجد كالوصية المضافة الى ما بعد الموت تجعله للعام والطلاق المضاف الى شهر واذا
تحقق معنى الاضافة فيه لعدم المعقود عليه في الحال ثبت فيه شبه السبب لان الاضافة العقد
الى زمان سيوجد بموجب عدم العلية في الحال ولكن ما وجد من الايجاب عند وجود المنفعة
فكان العلة شبهة الاسباب بخلاف الموقوف والبيع بشرط الخيار والقبول بمعنى الى الحكم
انعقاده في حق الحكم فانه انعقد في الحال لقيام المعقود عليه حالة العقد فلم يخرج فيها
الا انه لا اضافة فيه فلم يثبت لها شبهة الاسباب فاستند الحكم فيهما الى وقت الايجاب
واقتصر في الاجارة على زمان وجود المنفعة لما ذكرنا من تحقق معنى الاضافة فيه
فيه لعدم المعقود عليه فان قيل ينبغي ان الاستئجار لا اضافة فيه في حق الاجرة لقيام محلها وهو الذمة
فيثبت ملك الاجرة في الحال كما يثبت ملك الثمن في البيع لانا نقول نحن لا ننكر ان لا اضافة فيه في حق
الاجرة ولكن لا يثبت ملك الاجرة في الحال للمؤاجر اعتبارا رعاية للمساواة بين المتعاقدين ونظرا
للجانبين فان ملك المنفعة لما لم يثبت للمستأجر لا يثبت ملك الاجرة للمؤاجر الا اذا شرط
في العقد تعجيل الاجرة فحينئذ يثبت الملك فيها للمؤاجر لان المستأجر يسقط بقبول شرط
التعجيل حق المعادلة الواجبة الرعاية وهذا بخلاف ما اذا عجل المشتري الثمن الى
البائع والخيار للمشتري حيث لا يملكه البائع لان المانع من تمام الملك وهو الخيار قائم فلا يثبت
الملك مع المانع كالملاعن اذا عجل الزكوة قبل الحول لا يقع زكوة بعد تمام الحول لان
المانع وهو الدين قائم فاما المانع ههنا فحق المستأجر وقد سقط فيثبت الملك للاجرة
والله اعلم قوله ومثل الكراء وكعقد الاجارة كل ايجاب مضاف الى وقت كالطلاق
المضاف الى وقت وكالطلاق المضاف الى وقت في المستقبل علة اسما لكونه موضوعا
لكونه موضوعا للحكم المضاف اليه ومعنى التاثير في ذلك الحكم لا حكما لتاخره الى الوقت

المضاف

البيع
زيادة
البائع
المستاجر

المضاف اليه وعدم تحققه في الحال لكنه شبه الاسباب لما قلنا ان الاضافة
تعدم او تحقق شبهة السبب حقيقة لا اضافة الى ذلك فيثبت الحكم عند مجي الوقت
مقتصرا عليه لا مستندا الى اول الايجاب ولما كان علة اسما ومعنى قبل مجي الوقت
صح تعجيل الاداء فيما اذا قال لله علي ان اتصدق بدرهم غدا حتى لو تصدق به قبل مجي
الغد وقع عن المنذور عندنا خلافا لمحمد وزفر كاداء الزكوة بعد كمال النصاب قبل
حولان الحول وكاداء صدقة الفطر وكذا لو اضاف النذر بالصوم او الصلوة الى زمان
في المستقبل يجوز تعجيله عند ابي يوسف خلافا لمحمد وزفر لوجود العلة
اسما ومعنى قوله ومثل الكراء ومثل ما ذكرنا من عقد الاجارة وايجاب المضاف
نصاب الزكوة الى اخره قال مالك ليس النصاب قبل تمام الحول حكم العلة بل كونه
ناميا بالحول بمنزلة الوصف والاجر على ذلك وحينئذ فلا يجوز تعجيل الزكوة قبل الحول
كما لا يجوز الكفارة قبل الحنث وتعجيل الصلوة قبل الوقت وعندنا والشافعي النصاب
قبل الحول علة تامة لوجوب الزكوة ليس فيها شبهة الاسباب بل الحول اجل اخر المطالبة
في حق صاحب المال تيسيرا كالسفر في حق الصوم ولهذا صح التعجيل قبله ولو كان وصفا لكونه
حوليا من العلة لما صح التعجيل قبله كما لو عجل قبل تمام النصاب او قبل الاجل
الا بلا ساعة واذا كان كذلك وقع المؤدى زكوة غير موقوف على حلول الاجل كالمعسر
اذا عجل الدين وكالمسافر اذا صام صح فرضا وكالمقيم اذا صلى في اول الوقت واذا وقع
المؤدى زكوة لم يمكن له ان يسترد من الفقير ومن الامام عند هلاك النصاب قبل الحول
او عند تمام الحول كذلك لا يرد عندنا في اول الحول علة اسما لانه النصاب
وضع له اي لايجاب الزكوة شرعا ولهذا يضاف الزكوة اليه ومعنى لكون النصاب
مؤثرا في حكمه وهو الوجوب لان الغنا يوجب المواساة اي الاحسان الى الفقير لقوله
تعالى واحسن كما احسن الله اليك وانما النصاب سبب الغنا وهو التملك المعين
بمال مستغنى به مواساة اي جعله اسوة اقتدى بها وتقتدي به سوء والاسوة
لغير صحيح لكن اي النصاب على صفة النما لقوله عليه السلام لا زكوة في مال حتى يحول

النصاب
قبل تمام الحول
مشبهه

عليه الحول فلما تراخى حكمه إلى حكم النصاب وهو وجوب الزكاة إلى وجود وصف
أشبه النصاب قبل وجود الوصف الأسباب [illegible] مشابهة بالأسباب الوجه [illegible] حاصلها
أن الحكم وهو الوجوب لما تراخى عن أصل النصاب إلى ما ليس بحادث وهو النماء فإن
النماء الحقيقي وهو الدر والنسل والربح لا يحصل [illegible] التجارة والنماء الحكمي
وهو [illegible] الحول [illegible] بالنصاب [illegible] والدر والنسل الحيوان يحصل [illegible]
في المرعى [illegible] وزيادة [illegible] أموال التجارة [illegible] بكثرة رغبات الناس
[illegible] الحادث [illegible] فلما لم يكن ما يتعلق الحكم وهو النماء حادثا
بالمال [illegible] الانفصال عنه ومن الحكم من هذا الوجه فقوي شبهة السبب
فكان [illegible] الحرج وإن توقف [illegible] على تحرك [illegible]
في الهواء ووصوله إلى المرمي إليه ونفوذه فيه [illegible] الوسائط ما حدث [illegible] لم
يجعل له شبه بالأسباب [illegible] حيث [illegible] أن الحكم متراخي
إلى ما هو شبيه بالعلل [illegible] الحقيقي [illegible] المساواة
[illegible] وهو مقصود [illegible] مكان
له [illegible] وجوب الزكاة من هذا الوجه [illegible] لو كان الحكم متراخيا إلى ما هو علة حقيقية
[illegible] النصاب كان النصاب [illegible] كما [illegible] السارق
وإذا تراخى إلى ما هو شبيه بالعلل كان له شبه بالأسباب أيضا ثم من جهة
العلية في النصاب وجهه [illegible] فكان أن الحكم متراخيا إلى وصف
لا يستقل أي لا يستبد بنفسه أشبه أي النصاب العلل إذ السبب الحقيقي [illegible] دلالة
السارق [illegible] وكان هذا الشبه أي شبه العلة غالبا [illegible] النصاب [illegible]
والنماء وصف يعني شبه العلة للنصاب من جهة نفسه وشبه السبب من جهة
توقف الحكم على النماء الذي هو وصف وتابع له فترجح الشبهة التي [illegible]
له من جهة نفسه الأصالة على الشبه الذي ثبت له من وصفه ومن حكمه
أي حكم النصاب الذي بينا أنه علة تشبه الأسباب أنه لا يظهر وجوب الزكاة
في أول الحول [illegible] وإن وجد أصل العلة لتوقف الوصف عنها وهو النماء

إذ العلة الموقوفة بصفة [illegible] الوصف كالأرض [illegible] العشر والخراج
بصفة النماء حقيقة أو تقديرا [illegible] من الزراعة فإذا فات هذا الوصف من الأرض
لم تبق سببا للوجوب بخلاف ما ذكرنا من البيوع يعني البيع الموقوف بشرط الخيار
فإن العلة ركنها ووصفها موجودة قبل وجود الإجازة والشرط إلا أنه دخل [illegible] والتعلق
بالشرط [illegible] ثبوت الحكم [illegible] المانع ثبت الحكم من أول [illegible] بلا شبهة فلا [illegible]
[illegible] المشتري المبيع [illegible] المنفصل والمتصل [illegible] في شهر رمضان المقيم
إذا صام في أول الوقت فإن المؤدي يقع عن الواجب لا شبهة لوجود العلة مطلقة بصفتها
ولما أشبه النصاب العلل وكان أي النصاب أو شبه العلل فيه أصلا كان وجوب الزكاة ثابتا
من [illegible] الوصف حتى [illegible] بل يقوم بالموصوف استند
إلى أصل النصاب وصار من أول الحول متصفا [illegible] الموصوف
بعد [illegible] في أول الزمان [illegible] استند الحكم وهو الواجب
إلى أوله أيضا فيصح تعجيل الزكاة قبل تمام الحول بخلاف [illegible] وقوع الأداء
بعد وجود أصل العلة لكن [illegible] بعد الحول [illegible]
[illegible] وصف العلة [illegible] فإذا تم الحول ونصابه كامل جاز المؤدي عن الزكاة لاستناد
الوصف إلى أول الحول وإن لم يكن كاملا كان المؤدي تطوعا [illegible] الفقير
لم يكن له ولاية الاسترداد [illegible] الوصول إلى يده [illegible] زكاة
وإن أداه إلى الإمام [illegible]
[illegible] المدفوع [illegible] الزكاة [illegible] قبل الحول [illegible]
[illegible] ثم تم الحول والنصاب كامل جاز المؤدي عن الزكاة [illegible]
المؤدي زكاة بعد الحول [illegible] المصرف عند تمام الحول [illegible] كمال النصاب
وصف كون النصاب حوليا وإن ثبت بعد تمام الحول لكنه [illegible] مستند إلى أول السبب
حكمه كما بينا فيصير المؤدي زكاة عند تمام الحول من حين الأداء [illegible] على تمام

الحول معتبر لاهلية الصرف عند الاداء لا عند تمام الحول فكان استغناؤه والازدياد
فيه الحول وبعده سواء والحول ليس بمعنى الاجل كما زعم الخصم لان الاجل يسقط بموت
المديون ويصير الدين حالا وبموت من وجبت عليه الزكاة في اثناء الحول ههنا يسقط
الواجب لا اسقاط الحول فعرفنا انه ليس بمعنى الاجل والله اعلم قوله وكذلك اي ومثل
النصاب مرض الموت علة لتغير الاحكام اي الاحكام التي تتعلق بالمال مما تعلق به حق الوارث
به وحجر المريض عن التبرع بما تعلق به حق الوارث من الهبة والصدقة والمحاباة والوصية
ونحوها اما انه وضع الشرع للتغير من الاطلاق الى الحجر لانه مؤثر في الحجر عن التصرف
فيما هو حق الورثة بعد الموت كما اشار اليه النبي عليه السلام في حديث سعد بن مالك رضي الله عنه
انك لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس فيمنعه عن التبرع فيما
وراء الثلث لحق الورثة لا الى الاداء لكن حكم المرض وهو الحجر عند الصرف يثبت بالمرض بوصف
اتصاله بالموت وهو وصف يشبه العلل فاشبه الاسباب من هذا الوجه وهو ان الحكم يتوقف
على امر اخر كتوقف وجوب الوقوع على النار ولما كان هذا الوصف حادثا ... اسند الحجر الى
حتى لو وهب المريض جميع ماله وسلم الى الموهوب له يصير ملكا له في الحال الا ان العلة لم يتم
بوصفها فاذا اتصل الموت تمت العلة واتصف المرض بكونه مرضا مميتا من اول الوجود
لان الموت يحدث بالام تجتمع وعوارض تزيل القوى الحقيقة وهذه العوارض ثابتة
من ابتداء المرض فيضاف اليها كلها فيستند الحجر الى اول المرض ...
الكل بعد الاخير واذا استند الى اول المرض استند حكمه وهو الحجر فيصير كانه
تصرف بعد الحجر فلا ينفذ الا باجازة صاحب الحق واذا برأ من المرض كان تصرفه
نافذا لان العلة لم تتم بوصفها وهذا اي المرض اشبه العلل من النصاب لان الوصف
الذي هو اتصال الحكم اليه وهو الموت حادث به فان ترادف الالام التي تحدث بالمرض مفض
الى الموت فكان بمنزلة علة العلة بخلاف النصاب فان الوصف فيه ليس بحادث به كما
بينا قوله وكذلك اي ومثل ما ذكرنا من النصاب ومرض الموت شراء القريب علة
للعتق شبيهة بالاسباب وذلك لان علة الحكم اذا اضيفت الى علة اخرى كان الحكم
مضافا الى الاولى بواسطة الثانية كحكم المقتضي يضاف الى المقتضي بواسطة المقتضي فكانت

المرض

الوصف

فكانت العلة الاولى بمنزلة علة توجب الحكم بوصف هو قائم بالعلة فكما ان الحكم هناك
يضاف الى العلة دون الصفة فيما اتفقا يضاف الى العلة دون الواسطة من حيث ان العلة الاخرى
حكمها يضاف الى الاولى كانها لاولى علة ومن حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة اخذت شبها بالسبب
فشراء القريب علة العتق بواسطة الملك اذ الشراء يوجب الملك والملك في القريب يوجب العتق لقوله عليه السلام
من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه فيصير العتق مضافا الى الشراء لكن بالواسطة ومن الملك موجباته
فكان شراء القريب اعتاقا حتى اعتق عن الكفارة او بامر الكفارة بما ذكرنا ولكنه اخذ شبها بالسبب
باعتبار تخلل الواسطة التي هي من موجباته كالرمي علة باعتبار القتل ولكن له شبه السبب الجار
من حيث انه يوجب تحرك السهم ومضيه في الهواء ونفوذه في المقصود بالرمي وذلك هو المؤثر في
زهوق الروح والحكم متأخر عن الرمي الا بوجود هذه الوسائط فلما كانت من موجبات الرمي كان
الرمي علة لا سببا كالشراء للعتق حتى وجب القصاص على الرامي وهو ... هذه الوسائط شبهة
في وجوب القصاص قوله واذا تعلق الحكم بوصفين مؤثرين احترز به عما اذا توقف
الحكم على وصفين احدهما مؤثر فيه دون الاخر فان الوصف المؤثر هو العلة والاخر شرط كالجرح
وجود علة حكما الا ان الحكم يوجد عنده ويضاف اليه معنى لانه مؤثر فيه لا الاسماء الا العلة تتم بالوصفين
جميعا ولا يطلق اسم العلة على احدهما بطريق الحقيقة وانما يضاف الحكم اليه دون الاول فلذلك ما ذكره
الاول شبه الاسباب الحكم لانه يترجح على الاول بوجود الحكم عنده فيضاف اليه ولا اعتبار لما ذكره
في الايجاب مع ان يضاف اليهما جميعا الا انه لما ترجح على الاول بوجود الحكم عنده علم
حكم الاول فقطع اليه العلة تارة يعلم بمعارضة الراجح وتارة يعلم لعدم تاثير الحكم الاول
بالراجح وصار الحكم مضافا الى الوصف الاخير كما في المثل الاجرة السفينة والقدح الاخير
في السكر ... احد الوصفين فان الحكم فيها يضاف الى الوصف الاخير ... اسلام احد الزوجين
كان ينبغي ان يكون كذلك غير انا لا نضيفنا الفرقة اليه لانه عاصم على ما عرف كذا ذكر الامام فخر الاسلام
في بعض مصنفاته وقال القاضي الامام ابو زيد ان الحكم انما يضاف الى الوصف الاخير اذا مضى
انما يصير موجبا بالاخير ثم الحكم يجب بالكل فيصير الكل الوصف الاخير كعلة العلة فكان
له حكم العلة وذكر مثل القرابة المحرمة للنكاح والملك للعتق في القريب فان كل واحد منها

لوم

الحنفية

الحكم

مؤثر فيه اما القرابة فلان العتق صلة والقرابة تؤثر في ايجاب الصلة والرق يوجب
القطع لا استرقاق لا استذلال فوجب صيانة هذه القرابة عنه الا ترى انها صينت عن ادنى
الرقين وهو النكاح احترازا عن القطع فلان يصان عن اعلاهما اولى وكذا الملك كان زمر
مؤثر في ايجاب الصلة حتى استحق العبد النفقة على مولاه بالملك حتى لو كان العبد
بين اثنين فلزمهما النفقة بقدر الملك والنفقة صلة والزكاة تجب صلة للفقراء بالملك
وكذا العشر ولهذا ظهر التاثير للوصفين وعلم الحكم متعلقا بهما كان المجموع
علة واحدة ثم الحكم يضاف الى الوصف الآخر منهما وجودا فاذا كانت القرابة سابقة
ثم وجد الملك كان العتق مضافا اليه حتى صار المشتري معتقا فكان الشراء
اعتاقا ويجوز ان يخرج به عن الكفارة عند النية ويخرج المكاتب عن الجملة الا انه
يخرج او قصد عليه بالنص ولو كان مضافا اليها بعد وجود الوصف الثاني قدره
لما كان الشراء اعتاقا ولما وقع عن الكفارة كاعتاق ام الولد وهو ما اذا تأخرت
القرابة اضيف العتق اليها حتى لو ورث اثنان عبدا مجهول النسب ثم
اشتعله ثم ادعى احدهما انه ابنه عتق شركه فضمن نصيبه الى القرابة التي هي
اخر الوصفين وجودا حصلت بصنعه فيضاف العتق اليه وجعل
المدعي معتقا بواسطة القرابة كما جعل المشتري معتقا بواسطة الملك فهو [illegible]
وللاولى ان للوصف الاول شبه العلل لكونه مؤثرا في الحكم ولكونه احد
ركني العلة كالبادي وهو اختيار المصنف تبعا للاسلام وذكر انه في الامام
لو زيد شمس الائمة ان وجد [illegible] ما يترتب عليه بالعلل معنى اي شبه العلة بصفة الآية
كما حد مطلقا [illegible] واحد وهو علة الربوا [illegible] الاسباب المحضة الذي الحكم الا المحضة ثم
منه بالمباشرة العلة فكان المبتدا معتبرا للاسم فكان كالطريق [illegible] المقصود
عند عقده وذلك الغرض يضاف اليه حكم [illegible] سببا محضا وعلمنا انه ليس بسبب
ادعى ليس بطريق موضوع لصلة الحكم معلقة بل هو مؤثر في اثبات الحكم
ومن اركان العلة كما بينا فلم يكن سببا وليس بعلة بنفسه [illegible] للشرائط

الثانية

الثانية من العلة لكن له شبهة العلل لكونه احد ركني العلة ولا [illegible] ولهذا
قلنا ان حرمة النسا تثبت باحد وصفي علة الربوا وهما الجنس والقدر حتى لو اسلم
ثوبا هرويا في ثوب هروي لا يجوز لوجود الجنس ولو اسلم شعيرا في حنطة او حديدا في نحاس
لا يجوز ايضا لوجود القدر وذلك لان ربوا النسيئة شبهة الفضل فان للنقد مزية
على النسيئة عرفا وعادة حتى لو كان الثمن في البيع نسيئة اكثر منه في البيع بالنقد فيثبت بشبهة
العلة اذ حرمة النسيئة مبنية على الاحتياط ومن ارباب ثبوت حرمة الفضل [illegible] اذا
اختلف النوعان [illegible] ان يحرم [illegible] يجوز ان يثبت بالوصفين الذي
له شبهة العلة ولا يثبت حرمة الفضل لانها اقوى الحرمتين [illegible] معلوم في الشرع
فلا يثبت بما هو دونها وهو الاحد ولا كان لو ثبت حرمة الفضل بشبهة العلة لزم توزيع الاجزاء على الاجزاء شبهة في الحكم
العلة وهو باطل الا انا نقول يثبت حرمة النسيئة باحد الوصفين باعتبار انه علة اقامة الشبه لها
لا باعتبار التوزيع اذ التوزيع ان يثبت باحد الوصفين بعضه حرمة الفضل وهو لم يثبت شيء
منها به والذي [illegible] عليه ان حرمة شبهة الفضل الثابتة بالجودة لا يثبت بعلة العلة كما ثبت حرمة
شبهة الفضل الثابتة بالعينية حتى لو باع ثوبا [illegible] لا يجوز [illegible] باعتبار الجودة
وسقط بالشرع في باب الربوا [illegible] في الحكم [illegible] انما سقط الاعتبار عند وجود الوصفين
فعند وجود وصف واحد اولى [illegible] الدينية والعينية فثابتان بصنع العباد فلا بد من
اعتبار [illegible] في باب الربوا [illegible] المقلية وعن المقلية قوله والسفر علة الرخصة
الثابتة [illegible] الرخص [illegible] الشرع حيث [illegible] رخصة السفر الافطار والقصر وكذا
حكما الى الرخص حتى [illegible] حتى اذا جاوز [illegible] العمران ولو طلع الفجر قيام
يوم رمضان في هذه الحالة كان له ان يفطر فكان علة حكما [illegible] جاز رخصة الفطر لما اذا
شرع في الصوم ثم سافر الى الشروع فيه [illegible] والعارض اختياري فلا يؤثر
في اباحة الافطار بخلاف المرض [illegible] لكن الرخص يتعلق بالمشقة الحقيقة
دون نفس السفر لانها هي المؤثرة في ايجاب الرخص التي [illegible] كما اشار الله
تعالى اليه بقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر لا ان [illegible] تثبت الرخص اضيف الى السفر
دون حقيقة المشقة لانها امر باطن تتفاوت احوال الناس فيه فلا يمكن الوقوف عليه

على حقيقته فأقام الشرع السفر المخصوص مقام المشقة لأنه سبب المشقة في الغالب وأبدل
تعلق الحكم إلى علة العلة عند تعذر إضافته إلى العلة فلذلك دار الحكم مع السفر وجودا وعدما
ولما اقتضى تعريف الشيخ أن إقامة الشيء مقام غيره نوع تيسير قال وهو نوعان أي وضع
الشيء مقام غيره نوعان أحدهما إقامة السبب الداعي إلى الشيء مقام المدعو إليه كما في السفر
والمرض فإن السفر أقيم مقام المشقة على ما بينا وكذا المرض أقيم مقام العلة المعنوية فيما له أثر
في إيجاب الحكم وهو أثر لنفس المرض في إيجاب الرخصة بل الموجب الحقيقي معنى الحرج وهو
خوف التلف وازدياد المرض لكن لما كان المعنى أمرا باطنا سقط اعتباره في إضافة الحكم
إليه وصار الحكم متعلقا بالمرض الذي هو سبب الخوف والمشقة [illegible] والثاني إقامة الدليل مقام
المدلول والفرق بينهما أن السبب لا يخلو عن تأثير في المسبب أو إفضاء إليه والدليل يخلو عن ذلك
بل يحصل به العلم بالمدلول لا غير كما قيل كما في الخبر أي الإخبار عن المحبة فإنه أقيم مقام المحبة فيما
إذا قال لامرأته إن كنت تحبيني فأنت طالق فقالت أحبك لأن إخبارها دليل على وجود ما جعله
شرطا فأقيم مقام المدلول عند تعذر الوقوف عليه ولكنه مقتصر على المجلس حتى لو أخبرت عن
المحبة خارج المجلس لا يقع الطلاق لأنه أشبه التخيير من حيث إنه جعل الأمر إليها [illegible]
والتخيير مقتصر على المجلس ولو كانت كاذبة في الإخبار يقع الطلاق فيما بينه وبين الله تعالى
لأن حقيقة المحبة لا يوقف عليها من جهة غيرها إلا من جهتها لأن القلب متقلب لا يستقر على
شيء وما لا يوقف عليه يتعلق الحكم بدليله كالسفر مع المشقة والنوم مع الحدث فصار الشرط
الإخبار عن المحبة وقد وجد [illegible] الحكم كذا في شرح المبسوط لفخر الإسلام وكما في الطهر أي
الطهر الخالي عن الجماع أقيم مقام الحاجة إلى الطلاق في إباحة الطلاق وبيانه أن الطلاق
أمر محظور في الأصل لما فيه من قطع النكاح المسنون ولكن المحظور قد يحل مباشرته للضرورة
كما في الميتة وقد تقع الحاجة إلى الطلاق عند العجز عن المضي على مقتضى العقد [illegible]
[illegible] المتعلقة بالنكاح فلو لم يحل الطلاق لانقلب النكاح المشروع للمصالح مفسدة [illegible]
للطلاق [illegible] الحاجة إليه [illegible] ثم هي أمر باطن لا يوقف عليه فأقيم دليل الحاجة وهو
الإقدام على الطلاق في زمان تتجدد الرغبة فيها وهو الطهر الخالي عن الجماع مقام حقيقة الحاجة
تيسيرا قال شمس الأئمة [illegible] أحدهما الضرورة والعجز عن الوقوف على حقيقة العلة كما في المحبة

[illegible]

٢١٧

[illegible] تعلق الحكم إلى الحيض ونحوه والثالث للاحتياط كما في التحريم الوطء في الزنا والاعتكاف والحج
قوله وأما الشرط فكذا الشرط في اللغة العلامة ومنه الشروط للصكوك لأنها علامات دالة
على الحق والوثيقة وفي الشريعة هو عبارة عما يضاف الحكم إليه وجودا عنده لا وجوبا به ويتوقف
عليه وجود الشيء بأن يوجد عند وجوده كالدخول في قول الرجل لامرأته إن دخلت الدار فأنت طالق
فإن الطلاق متوقف على وجود الدخول ويصير الطلاق عند وجود الدخول مضافا إلى الدخول
وجودا عنده لا وجوبا به بل الوقوع بقوله أنت طالق عند الدخول ومن حيث إنه لا أثر للدخول
في الطلاق من حيث التحقق به ولا من حيث الوصول إليه لم يكن الدخول سببا ولا علة ومن حيث إنه
يضاف إليه وجوده كان الطلاق شبيها بالعلل وكان من العلامة والعلة فسميناه شرطا ثم ما يطلق
عليه الشرط ينقسم بحسب الاستقراء خمسة أقسام شرط محض وشرط له حكم العلل وشرط له حكم الأسباب
وشرط اسما لا حكما وكان مجازا في الباب وشرط هو معنى العلامة الخالصة كذا ذكر الإمام فخر الإسلام
أما الأول فهو ما ذكرنا في الكتاب فكل شرط لم يعارضه علة صالحة لإضافة الحكم إليها فإنه إذا كان كذلك جاز
أن يقام مقام العلة خلفا عنها في إضافة الحكم إليها ولذلك لكن لما تبين الحقيقة أن الشرط لا يتعلق الوجود
من حيث إنه يوجد عنده وجوده صار به شبيها بالعلة من علل الوضع وعلل الشرع إنما هي الحقيقة غير
الأحكام كالشروط فجاز أن يخلف الشرط العلة في إضافة الحكم إليه عند تعذر الإضافة إليها لتحقق
الشبهة من الجانبين وذلك مثل حفر البئر في الطريق فإنه شرط التلف في الحقيقة لأن الثقل علة السقوط
في البئر والمشي سبب محض لأنه مفض إليه وليس بعلة [illegible]
على سقف فقطع ما حوله أو كان على غصن فقطع الغصن يحصل الوقوع [illegible]
بعلة لكن الأرض كانت ممسكة عن الوقوع [illegible]
وهي مما يمكن به [illegible] حفر البئر إزالة للمانع [illegible]
الولد فإنه [illegible]
عن السيلان [illegible]
ليست صالحة لإضافة الحكم إليها لأن الثقل طبيعي [illegible]
ضمان المحفور [illegible]
الحكم إلى غيره والمشي مباح بلا شبهة [illegible]
لا صالحة إلى الشرط لأنه أقرب إلى العلة من الشرط [illegible] المشي مباح بلا شبهة [illegible]

كما في السفر [illegible]

[illegible]

على مباشرة الفعل الا ان الواجب ضمان جناية فلا يمكن ايجابه بدون الجناية فعند ذلك لا اضافة اليه ايضا
حتى لو وجد منه صفة التعدي فيه بان تعدى المرور على البئر فوقع فيها وهلك نسب الهلاك اليه دون
الحافر فصار كانه القى نفسه فهلك لكن لا تعلق الفعل به ومسالة البايع مع ان طيبان ايضا ان
تعلق الحكم بعلية لا يصلح اضافة الضمان اليهما لما ذكرنا فصار الشرط الموصوف بالتعدي وهو حفر
البئر في طريق و شق الزق وقطع الحبل في هذه الصور مقام العلة في اضافة الضمان اليه خلفا
عن العلة عند تعذر الاضافة اليها شبهة العلة من حيث تعلق الوجود به وشبهة العلة به من حيث
انها غير موجبة له لكنها في ضمان النفس يعقل تعاد الى الدية الى انسان وفي الاموال يجب اذا وقع فيها
شيء آخر وهو في حق ايجاب الضمان فاما في حق حرمان الميراث ووجوب الكفارة فلا لانها تتعلقان بالمباشرة
فلم توجد وذكر بعض الشروح ان قوله والمشي مباح احتراز عن المشي الموصوف بالتعدي كما اذا حفر
في ملك غيره فعطب فيها انسان وان التلف يضاف الى المشي الذي هو سبب الى الحفر
وهو شرط حتى لا يجب الضمان على الحافر لان المشي ليس بمباح بل هو موصوف بالتعدي فيصلح علة
في هذه الصورة بواسطة النقل قلت فعلى الاصل احترازا عن الاضافة الحكم الى المشي في هذه الصورة
ليس باعتبار وجود صفة التعدي فيه بل باعتبار زوال صفة التعدي عن الحفر وعدم صلاحية
اضافة الحكم اليه الا ترى ان صفة التعدي لو لم توجد في المشي في هذه الصورة بان كان ماذونا
بالمرور والاصل في هذا الموضع كان الحكم مضافا اليه ايضا لا الى الحفر حتى كان دمه
هدرا كما اذا كان المشي موصوفا بالتعدي وانما يصلح احترازا عن المشي الموصوف
بالتعدي اذا وجدت صفة التعدي في الحفر الشايع ذلك يضاف الى المشي كما اذا حفر
بئرا في ارض غيره بغير اذنه فمشى فيها انسان بغير اذن المالك فوقع في البئر فهلك فيهما
كل واحد من الحفر والمشي موصوف بالتعدي فكان التلف مضافا الى المشي دون الحفر حتى كان
دمه هدرا ولم يجب على الحافر ضمان فيصلح قوله والمشي مباح احترازا عن المشي
الموصوف بالتعدي وما عثرت رواية في هذه المسئلة الا ما ذكره في المبسوط واذا احفر
الرجل بئرا في دار لا يملكها بغير اذن اهلها فهو ضامن لما وقع فيها لانه متعد
في الحفر في ملك الغير كما هو متعد بالحفر في الطريق فاطلاق هذه الرواية يدل على ان
الضمان على الحافر سواء كان المشي تعديا او لم يكن فعلى هذا لم يكن قوله والمشي مباح

احتراز

احترازا عن شيء بل كان زيادة تقرير وبيانا لصلاحية الشرط للعلية وذكر في المبسوط لو حفر بئرا
في ملك الغير بغير اذن المالك او وضع حجرا فهلك به شيء فلمالك الدار يجب الضمان على الحافر ولو دخل
رجل فهلك به نظر ان دخل بغير اذن المالك فهو وجب الضمان على الحافر وجهان احدهما
يجب لتعديه بالحفر والثاني لا يجب لان الداخل متعد بالدخول وان دخل باذن المالك فان
اعلمه المالك فلا ضمان على احد وان لم يعلمه يجب الضمان على [illegible] حتى يتفق على الحافر بلا خلاف
قوله واما اذا كانت العلة صالحة للحكم اي لاضافة الحكم اليها والاثبات الحكم واضافتها
اليها لكونها مؤثرة فيه لا لحاجة ولا اثبات فلا يجوز مع وجود حقيقة العلة وصلاحها للاضافة
الحكم اليها مؤثرة لان اضافة الاحكام الى ما هو شبيه العلة وهو اذا اجتمع اليهما عوض علة الحكم
مع شرط ملك العلة كما اذا [illegible] نفسه في البئر لا يجب الضمان على الحافر لصلاحية العلة
لاضافة التلف اليها اما اذا اجتمع شرط علة مع علة اخرى في الحكم يضاف اليهما كمن جرح
انسانا فوقع في بئر حفرها غيره على قارعة الطريق ومات يكون الدية عليهما الى آخره
شرط علة اخرى هو ما يتخلل بين علة الجرح كما في بعض الشروح قوله
والجزاء [illegible] ولما ذكرنا ان الحكم لا يضاف الى الشرط مع صلاح العلة [illegible] شهود
الشرط والعتق اذا رجعوا لمن شهدوا بتعليق الزوج طلاق المرأة قبل الدخول بها بتعليق الزوج
طلاقها بدخول الدار [illegible] او بتعليق العتق بشرط [illegible] شهدا آخران
بوجود الشرط ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر او
بالعبد ان الضمان اي ضمان ما لحق الزوج الى المرأة وهو نصف المهر او ضمان
العبد على شهود اليمين اي التعليق خاصة لا على شهود الشرط فانهم اثبتوا
على الزوج انت طالق وهو انت حر وكل واحد منهما صالح لاضافة الطلاق
او العتاق اليه فلم يمكن اضافته الى الشرط فلم يضمن شهود الشرط شيئا وسمى شهود
التعليق شهود العلة وان لم يكن التعليق الشرط علة قبل وجود الشرط اما باعتبار
ان التعليق [illegible] علة فكان هذا تسمية الشيء بما يؤول اليه او باعتبار ان الموقف

وهي المتخلل

فلما شهدوا وقضى القاضي بشهادتهم ثم ثبت للمعلق اتصال المحل لوجود الزنا ثم رجعوا
وصار علة صحته فيصح تسميتهم شهود العلة وأما وجوب الضمان فيما إذا شهد شاهدان
بأنه تزوج هذه المرأة بألف درهم وشهد آخران أنه دخل بها ثم رجعوا بعد الحكم على شاهدي الدخول
وإن كان شاهدي شرط والعلة في الحقيقة لالتزام المهر هو النكاح والشاهدان هما شاهدا الدخول إلا أن شهود
النكاح عن الضمان حيث أدخلوا في ملك الزوج عوض ما غرم من المهر وهو استيفاء منافع البضع
وههنا شهود الشرط لم يبرؤوا وشهود التعليق عن الضمان لأنهم لم يدخلوا في ملك الزوج
عوض ملك النكاح الموجب لاستيفاء منافع البضع فيبقى هذا شيئا على شرط محض فلم يضف
الضمان إليهم قوله فكذلك أي وكما سقط اعتبار الشرط عند صلاح العلة لإضافة الحكم
إليها سقط حكم السبب إذا اجتمع السبب والعلة الصالحة للإضافة إليها كشهود التخيير
والاختيار إذا اجتمعوا في الطلاق بأن شهد جماعة أن الزوج خير امرأته قبل الدخول
بها في المجلس العلة إنه اختاري نفسك وشهد آخرون أنها اختارت نفسها في ذلك المجلس
بعد قول الزوج وفي العتاق بأن شهد فريق بأن المولى قال للعبد في المجلس العلة إنه أنت (للعلة)
حر إن شئت أو قال لو اخترت العتق وشهد آخرون بأن العبد قال في ذلك المجلس قد شئت
أو قال اخترت العتق ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بالطلاق أو العتاق أن الضمان أي ضمان نصف
المهر في الطلاق وضمان القيمة في العتاق على شهود الاختيار خاصة لأن الاختيار
هو العلة فإن لزوم المهر وزوال مالية العبد حصلا به لا بالتخيير والتخيير سبب لأنه
طريق مفض إليه فكان الحكم مضافا إلى العلة دون السبب فلم يضمن شهود السبب شيئا كما لم يضمن
الشهود فإن رجع شهود التخيير وحدهم وجب الضمان عليهم لأن العلة لا تصلح لإضافة
الحكم والضمان إليها حيث ما رجع شهود الاختيار فصار مضافا إلى شهود السبب كما أفتى به
الحاكم في هذه المسألة كما ذكره بعض الشروح وينبغي أن يكون على الاختلاف كما إذا رجع (الشرط)
شهود الشرط وحدهم في مسألة شهود الشرط واليمين قوله وعلى هذا أي على أن
الحكم لا يضاف إلى الشرط عند معارضته ما يصلح علة مثلا إذا اختلف الولي والحافر في الهالك
في البئر والحافر وقال الحافر إنه أسقط نفسه كان القول قول الحافر استحسانا والقياس
أن يكون القول قول الولي وهو قول أبي يوسف لأن الأصل الضمان فلا يقبل قوله والآن

الظاهر

البطلان الظاهر شاهد للولي إذ لا إنسان إلا ويلقي نفسه عمدا في البئر الحالة مع أنه منهي عنه
لقوله تعالى ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة فعند التنازع كان القول قول من شهد له الظاهر
إلا أنا استحسنا بقبول قول الحافر كما ذكره في الكتاب أنه متمسك بالأصل وهو عدم صلاحية
العلة لإضافة الحكم إليها وتمسك بخلافة الشرط التي هي المرض أمر ظاهر ولذلك كان القول
قوله ولأن الظاهر حجة للدفع والولي يحتاج إلى إثبات استحقاق الدية على عاقلة الحافر فلا
يكفيه التمسك بالظاهر بل يحتاج إلى إقامة البينة على أنه وقع فيها بغير تعمد منه مع أن هذا
الظاهر يعارضه ظاهر آخر وهو أن البصير يرى البئر أمامه في ممشاه فلا يقع فيها إلا بالقصد
فهذا يقابل الظاهر الأول ويبقى الأصل سالما بسبب وجوب الضمان على الوجه الذي كان الجارح
إذا ادعى المجروح موته بسبب آخر حيث لا يصدق لأن الجارح صاحب علة إذ الجرح علة موجبة للضمان
فعند وجود العلة لا يقبل قوله في العارض المسقط من غير حجة فكان القول قول الولي
لتمسكه بالأصل قوله وعلى هذا أي على الأصل الذي بينا أن العلة إذا صلحت لإضافة
الحكم إليها لا يضاف إلى الشرط والسبب قلنا إذا حل قيد عبد إنسان حتى أبق العبد لم يضمن الحال
قيمة العبد للمالك بالاتفاق بين أصحابنا وهو قول الشافعي أيضا على ما يدل عليه عبارة الأسرار
وهذا إذا كان العبد عاقلا فإن كان مجنونا فالحال ضامن عند محمد كما ... ابن الفضل الحل
شرط في الحقيقة فإنه إزالة المانع من الإباق كالحفر إزالة المانع من السقوط فكان شرطا وقد اعترض عليه
فعل الإباق الذي هو علة التلف وهو فعل فاعل مختار صالح لإضافة الحكم إليه فيمنع إضافته
إلى الشرط قوله وله أي ولحل القيد حكم السبب لأنه سابق على الإباق الذي هو علة التلف
وهذا هو القسم الثالث من الأقسام الأربعة فالسبب أي السبب الحقيقي ما يتقدم على العلة وهو
مفض إلى الشيء ووسيلة إليه لا بد أن يكون سابقا عليه والشرط ما يتأخر عنه والشرط الحقيقي
المحض ما يتأخر وجوده عن وجود صورة العلة وإن كان يتقدم على أعمالها كما في تعليق
الطلاق والعتاق فإن قوله أنت طالق أو أنت حر هو الذي ينعقد علة عند وجود الشرط
ووجوده مكلف سابق على وجود الشرط والأعمال الشرط كما يتأخر عن وجود

صورة العلة ولا يكون متقدما عليه كالاشهاد في النكاح فانه متقدم على العلة وهي الايجاب
والقبول صورة ومعنى لا انه نقول لا نكر ان يعلم الشرط على صورة العلة ولكنا نقول
اذا علم انه تمحض شرطا بل كان شرطا شبيها بالسبب حتى يعلم وجوده لا يخلو من الافضاء حيث نعم
الى الحكم بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقي الا ترى ان العلة لو وجدت بعد وجوده لا
موقوف العلة على شيء وكان وجوده سابقا وسيلة الى حصول الحكم بواسطة العلة حتى
انه في معنى السبب بخلاف ما اذا تأخر وجوده عن صورة العلة حيث انه في معنى السبب بخلاف
ما اذا تأخر وجوده عن صورة العلة فان انعقاد العلة بعد وجود صورتها متوقف عليه فلا يكون
تمحض شرطا ويؤيده ما ذكره بعض شيوخ اصول الفقه بان الشرط اذا عارضه
علة لا يخفى معه العلة ثم ان كان سابقا كان في معنى السبب وان كان مقارنا او متراخيا كان
شرطا محضا ثم هو ليس حل القيد وان شابه السبب لكنه شابه السبب الخالص لا السبب
الذي فيه معنى علة العلة السبب الذي فيه معنى العلة كان العلة مضافا اليه وحل القيد كفتح
الباب وشق الزق وهنا ما هو العلة وهو الاباق حاصل بعد الشرط وهو حل القيد لكنه هو
حاصل باختيار صحيح فانقطع به نسبة عن الشرط من كل وجه وكان بمنزلة السبب المحض
فكان التلف مضافا الى ما اعترض من العلة دون ما سبق من الشرط فلا ضمان عليه الا اذا
امر عبد الغير بالاباق حيث يضمن بالامر واعترض فعل فاعل مختار على الامر بالاباق ان الامر
استعمال العبد فان الاباق غير كاستعماله كما اذا استخدمه فيحصل غصبه
العبد او حمله على استعماله بالامر من الاختيار لا فيضاف التلف الا المستعمل
لما اذا حل القيد فانه ازالة المانع فلا اتفاق التلف اليه عند اعتراض فعل مختار عليه
قوله وعلى هذا ان حل القيد من هذا الوجه كارسال الدابة في الطريق فمن ارسلها في الطريق
فجالت عنه او يسرة عن سنن الطريق ثم سارت او وقفت ثم سارت في ذلك الطريق
فاصابت شيئا لم يضمن المرسل لان حكم ارساله قد انقطع بالجولان والوقوف لانها
انشارت بسيرها باختيارها وكانت كالمستقلة لا لا تكون لها ما هو الا حلت

تحمه

فحينئذ يكون حاصلا لانه انما يسير بسير الطريق الذي سلكها الا مسير فيه وقد سارت في ذلك الطريق
فكان هو سائقا لها كما في المبسوط واحترز بقوله فجالت عنه او يسرة عما اذا ارسل دابة في الطريق
فسارت فاصابت وجهها شيئا ضمن المرسل كما اذا ساقها لانها سائق لها ما دامت تسير
على سنن ارساله الا ان يهد ولكن المرسل فكان قائلا اشترى حتى يكون حل القيد هو شرط
كارسال الدابة وهو سبب فعل المرسل حاجب بسبب لا الحمل ان الارسال ليس بازالة للمانع
وقد عرض عليه فعل مختار وهو غير منسوب الى السبب حيث لم يجب على مثل الارسال
وعلى الذي حل القيد حاجب شرط الا الحل ازالة المانع عن الاباق فحصل سببا لتمحض غير سبب
اليه فكان هو انقطاع الحكم عنها فاما فيه ان ما اعرض من الفعل هو ان قوله قال
لو حصو وابو يوسف لا يعني على هذا الاصل الذي معناه قال الاقرب فتح باب قفص فطار الطير
يعني به قول الفقيه اذا طلاق غير انه اذا طار بعد ساعة لا يضمن العالج ملا خلاف وذكر
القدار اشارة اليه لا ان العائج لا يضمن الا في قولهما فيه باب القفص شرط لانه ازالة المانع
من الطيران جرى مجرى السبب لما علمنا ان الشرط اذا اعلم كان له حكم السبب وقد اعترض
على هذا الشرط فعل مختار غير منسوب اليه الا الطيران الذي يعلق الطيران بفعل العلة
بل باختياره الطيران والخروج فتح للدار وهو فتح الباب سببا محضا له شرطا في معنى
السبب الخالص فلم يجعل التلف مضافا الى العبد بل قصر على الخروج كما هو على الاباق في
مسئلة حل القيد بخلاف السقوط في البئر حيث يضاف التلف فيه الى الشرط ولم يعترض على العلة
لان ما اعترض على الشرط من السقوط هنالك حصل لا عن اختيار حيث لم يكن عالما بعمق ذلك
المكان ثم لم يصلح لقطع الحكم عن الشرط ولما قوي اليه حتى يسقط نفسه في البئر هلك
دمه ولم يضمن الحافر لانه ما اعرض على الشرط وهو الحفر فاعل البئر علة صالحا لاضافة
الحكم اليه لصدوره من مختار على وجه القصد اليه فانقطع به نسبة الحكم عن الشرط
واقتصر على العلة وبخلاف الدابة الذي هو سبب العبد السوق حتى جاء على الاعجاب معوقه
كونها فيستقل بها الملك هو الفتح رفع للمانع وليس بحامل على الخروج وكذا اذا ارسل

كلبا على صيد فقتله يحل كانه قتل بنفسه ان الارسال على سبب جامل على الوصف بعد
التعليم كالمسوق قبل ذلك واما في الباب فلا [illegible] لا اكراه لو فتح باب الكلب
حتى خرج فصاد لم يحل فلم يملكه بخلاف الارسال كراهه الارسال وقال محمد والشافعي
اذا كان الطيران في فور الفتح يضمن. الفاتح الى فعل الطير هدر شرعا علم تعليق الاضافة
الحكم اليه فكان مضافا الى الشرط والعلة الطيران على الطيران [illegible] كذا
[illegible] طبيعة لا يمكن الاحتراز عنه [illegible] على الفور [illegible] عادة كان [illegible]
على العادة فمثله ميلان الدهن عند شق الزق [illegible] مبيد ضمان [illegible]
ولم يصلح الاضافة اليه باختيار الطير في الطيران لانه اختيار فاسد كما اذا [illegible]
بالدابة [illegible] وان ذهبت [illegible] فاسد [illegible]
فاشبه الفور جبرا [illegible] على انسان فلسعه يجب الضمان ولو كانت في
المسجد بمحاذاة [illegible] للسعة لها عادة [illegible] بيعه وسقوط اختيارها
واذا لم يخرج في فور الفتح لا يضمن. الفاتح لانه اذا لم يخرج في فور الفتح علم انه ترك عادتها
فكان الخروج بعد ذلك الحكم بحكم الاختيار فاشبه حل القيد والجواد ان [illegible] البهيمة لا
يعتبر الا [illegible] اما ما ينقطع [illegible] كالكلب بجوارح [illegible] الارسال مكان الدابة
بجوارح [illegible] الشرط
والسبب فلا يجوز ترك هذا الاصل من غير ضرورة وليس هذا كالمسوق الى السوق
حمل على الوصف بكونها [illegible] الحكم [illegible] الجنة حتى لو فتح
[illegible] وسعت [illegible] اما القسم الرابع من اقسام [illegible]
الشرط اسما لا حكما فكل حكم تعلق بشرطين كان اولهما وجودا شرطا اسما لا افتقار
الحكم اليه في نفس الامر لا حكما لان وجود الحكم يتاخر الى وجود الشرط الاخر فلم يكن
الاول شرطا الا اسما واما القسم الخامس وهو الشرط الذي بمعنى العلامة فمثل
الاحصان في باب الزنا كما يجي فانه قوله واما العلامة فكل العلامة
هي الامارة في اللغة كالميل للطريق والمنارة للمسجد وفي الشرع ما يعرف
وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده ولا وجوبه فالعلامة دليل على ظهور
الحكم عند وجودها مثل التكبير في الصلوة اعلام على الانتقال من ركن

[illegible] (margin note)

الى ركن

[illegible] قول الرجل لامرأته
الى ركن وملاحظة علم الصلوة والتلبية [illegible] في رمضان
اذا طلع هلال رمضان بشهر فانه معرف محض للزمان الذي [illegible] الطلاق [illegible]
العلامة شرطا بمعنى طريق المجاز وذلك مثل الاحصان في باب الزنا قيل الاحصان [illegible]
عن اجتماع سبعة اشياء العقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول بالنكاح [illegible]
كل واحد من الزوجين مثل الاخر في صفة الاحصان وفي الاسلام [illegible] شرط
الاحصان على الخصوص شيئان الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح [illegible] فاما
العقل والبلوغ فهما شرطا الاهلية للعقوبة لا شرطا للاحصان على الخصوص والحرية
شرط تكميل العقوبة واما قلنا ان الاحصان علامة انه معرف [illegible] الزنا
اذا تحقق لم يتوقف انعقاده علة للرجم على احصان يحدث بعده فان الاحصان لو وجد
بعد الزنا لا يصير موجبا للرجم [illegible] وجوبه ولا وجودا عند وجوده ولكنه
عبارة عن حالة في الزاني يصير الزنا في تلك الحالة موجبا للرجم وكان معرفا ان الزاني [illegible]
كان موجبا للرجم وكان علامة لا شرطا [illegible] الامام [illegible]
ولهذا [illegible] المتقدمين [illegible]
من العلماء [illegible] الاحصان شرطا [illegible] الرجم [illegible] بان شرط الشي
ما يتوقف على وجوده الاحصان وكونه [illegible] الزنا [illegible]
كالطهارة [illegible] والنية [illegible] على [illegible] المقصود [illegible]
عن [illegible] الصلوة [illegible] عليها وكذا الاشهاد في النكاح [illegible] عليه
[illegible] المقصود [illegible] انعقاده عليه [illegible] انها شروط
حقيقة بلا خلاف [illegible] الصلوة والنكاح عليها [illegible] وكذا الاحصان
للرجم [illegible] الرجم [illegible] اذ الزنا لا
يوجب الرجم بدون الاحصان كالسرقة لا توجب القطع بدون النصاب [illegible]
فكذا الاحصان [illegible] عن [illegible] العلم [illegible] انعقادها
عليه [illegible] الشرط [illegible] العلم كما ذكرنا [illegible]

[illegible] (margin note)

[illegible] (margin note)

[illegible] الزنا توقف على وجود الاحصان (margin note)

عنها كما في تعليق الطلاق والعتاق بناء على انعقاد بعض العلل التي لا تقبل الانفصال عن وجود
حكمها كالنكاح والبيع وبعضها قبل ذلك كالطلاق المعلق والعتاق المعلق وسائر ما يقبل التعليق
من الافعال الشرعية وهذا القسم متأخر عن صورة العلة والقسم الاول لا يتأخر عن الشرط الا بحكم بها
على المشروط والمشروط لا يوجد الا بعد العلة فلم يكن علة صورة لا يتصور تأخر الشرط عنها فوجود
وقد قلنا ان الاحصان علامة وليس بشرط حقيقة فلم يضمن شهود الاحصان اذا رجعوا بحال يعني سواء
رجعوا مع شهود الزنا او وحدهم قبل القضاء او بعده لان العلامة ليس بها الحكم الذي ثبت به
اصلا لما ذكرنا انه لا يتعلق به وجوب ولا وجود فلا يجوز اضافة الحكم اليها بوجه بخلاف ما اذا رجع
شهود الشرط واليمين ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون على بعض المشايخ لان الشرط
صالح لخلافة العلة عند تعذر اضافة الحكم اليها اي وجوده وعند زفر اذا رجع شهود الاحكام وحدهم المقتضي ع
ضمنوا دية المشهود عليه وان رجع شهود الزنا والاحصان جميعا فلا شيء على شهود الاحصان بل شرط
الرجم ومن اصله ان العلة والشرط متى تعارضا في اضافة الضمان اليها الا ان الحكم يضاف على الشرط كما يضاف
على العلة التصور ثبوتها عند وجودها فيضاف الحكم الى كل واحد منهما والمراد بما قلنا ان الاحصان
ليس بشرط فلا يجوز اضافة الحكم اليه بوجه اضافة الحكم اليه الا ان شهود الشرط لا يضمنون
بالرجوع عند صلاح العلة للاضافة اليها وههنا شهود الزنا شهود العلة وهي صالحة لاضافة الحكم
اليها فيضاف التلف اليهم فان رجعوا وجب الضمان عليهم فان لم يثبتوا القطع الحكم بينهما دم
عن الشرط والحكم عليه فاذا رجع الشهود الشرط وحدهم في مسألة اجتماع شهود الشرط
واليمين لا رواية فيه عن السلف وهو اختيار عامة المحققين قال شمس الائمة وفخر الاسلام ملتزم
البزدوي وغيرهم فهو الذي لا يضمنون شيئا وعلى ان هذا الشرط وهو الاحصان يستحيل
اضافة الحد عقوبة متناهية والاحصان خصال حميدة ويستحيل ان يكون علة قوله ولما فرغ من بيان الحجج الاربعة
التي هي خطابات الشارع وما يتعلق بها شرع في بيان العقل لان الخطاب لا يثبت حجة الا على من عقل
له فكان بيان العقل واحكامه من اللوازم قوله اختلف الناس اي اهل القبلة
في كذا فقال المعتزلة العقل علة موجبة لما استحسنه مثل معرفة الصانع بالالوهية وحدوث
نفسه بالعبودية وشكر المنعم والافعال الغريزة والحرية محرمة لما استقبحه مثل الجهل بالصانع جل
جلاله والكفران بنعمائه والعبث والسفه والظلم على القطع والبتات فوق العلل الشرعية
لان علل الشرع ليست موجبة لذواتها وانما امارات الحقيقة ويجري فيها الفسخ والتبديل
والعقل علة موجبة محرمة لذاته لا يتبدل غير انه لا يجري فيها التبديل فكان في الايجاب
والتحريم فوق العلل الشرعية والمراد من الايجاب والتحريم فيه ان الشرع لو لم يكن دالا
على هذه الاشياء بالايجاب والتحريم لحكم العقل بوجوبها وحرمتها ولم يتوقف ثبوتهما على السمع

ولا يلزم

والنهي في الوجوب والحرمة اي يستحق الثواب بفعله والعقاب بتركه الا انهما لا يعرفان الا
بالسمع بل المراد منهما ان يثبت في العقل نوع ترجيح للاتيان بما حسنه ونوع ترجيح للامتناع للامتناع ع
عما قبحه بحيث لا يحكم العقل ان الفعل والترك فيهما سواء بل يعقل ضرورة ان الاتيان بما حسنه
يوجب نوع مدحة والامتناع عنه يوجب نوع لائمة والامتناع عما قبحه يوجب نوع مدحة والاتيان
به يوجب نوع لائمة الا انه يثبت الكفاية قوله فلم يجوزوا ان يثبت كل ما يعني لما كان العقل فوق
العلل الشرعية عندهم لم يجوزوا ان يثبت بدليل الشرع ما لا يدركه العقل او يقبحه فانكروا ثبوت
رؤية الله تعالى في الآخرة بالنصوص الدالة عليها لما انه يليق بان الله تعالى موجود بلا جهة وكيف يمكن ان رؤيته ع
لا يكون في جهة معينة ومسافة مقدرة الى غاية البعد والى غاية القرب مما لا يهتدي اليه العقل
فلا يجوز ان يرد بثبوتها النص وانكروا ان يكون القبائح من الكفر والمعاصي داخلة تحت ارادة
الله تعالى ومشيئته الى اضافتها اليه يكفر المقتاد به مما لا حظ للعاصيين فيه لانه لو كان الكفر لكان
انزال العقاب امرا بعيدا مما لا يدركه العقل فانه لا يجوز بارادة الله تعالى ومشيئته العز
اضافتها الى الارادة ومشيئته مما يقبحه العقول فلا يجوز ان يرد به الشرع بل كذا حملوا
الخطاب متوجها بنفس العقل لان العقل لما كان موجبا بنفسه عندهم فوق الدليل الشرعي
فاذا صار الانسان بحال يعقل الاستدلال بالشاهد على الغائب فقد تحقق العلم الموجب
في حقه فيتوجه عليه التكليف بالايمان ثم فسر ذلك بقوله وقالوا لا عذر لمن عقل صغيرا كان او
كبيرا في الوقف والتوقف عن طلب الحق وترك الايمان بالله تعالى فكان الصبي العاقل مكلفا
بالايمان وكان من لم تبلغه الدعوة اصلا وقضى في شاهق جبل فلم يعتقد ايمانا ولا كفرا ومات
على ذلك من اهل النار لوجود ما يوجب الايمان في حقه وهو العقل وقالت الاشعرية لا حجة للعقل
اصلا يعني لا مدخل له في معرفة حسن الاشياء وقبحها بدون السمع والاشعرية من اصحاب الاختيار
وتحريمها بحال بل الموجب هو السمع فلا يعرف حسن الايمان والصدق والعدل وقبح اضدادها
بالعقل قبل السمع فابطلوا ايمان الصبي لعدم ورود الشرع وعدم اعتبار عقله وكان الايمان في حقه ع
كايمان الصبي غير عاقل فلا يعتبر وقالوا من اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة فهو معذور حتى جاز
لم يتحقق منكار الجنة وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا اي نفي العذاب
قبل البعث ولما انتفى الخطاب عنهم انتفى عنهم حكم الكفر وبقوا على الفطرة وبقوله تعالى
لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل اخبر ان الحجة كانت قائمة لهم قبل الارسال في تركهم
الايمان فلو كان العقل قبل السمع موجبا لكانت حجة الله تعالى قائمة في حقهم وبان الله تعالى

في اشتقاق اسم النادم

اخبر عن موضع الحجرات حجة الله وتقول للكافرين الم يأتكم رسل منكم فيقولون بلى فلم يغم
الحجة فالزمهم استيجابهم النار باهمال العقول وجحدها وبان الله تعالى جعل الهوى غالبا
في النفوس شاغلا للعقول بعاجل المنافع والحظوظ فيخرج الانسان على ما علم اهل البنية
في كل عقله لادراك ما يدركه البالغ من العقلاء استقط عن الصبي وجعل لاستدلال بخطره واسقط
عن الخطاب فلان يسقط الاستدلال بمجرد العقل قبل اعانة الوحي كان اولى ومثل من
جعل العقل حجة موجبة لا عن السمع يقتضى اهل العلم عن عادة مال الاشياء في الزكي وقوم كونه فلالا
مبين وكان هذا القول قبل الوحي ما ذ مال الى الكل وما علا اوحى اليه ولو لم يكن العقل حجة
بنفسه وكانوا معتقدين لما كانوا فيه ضلال مبين ولكن لما استدل بالنجم فعرف انه غير حي
الله تعالى جعل ذلك الاستدلال حجة على قومه بقوله تعالى وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه
وبان الله تعالى عاتب الكفار في غير موضع ان لم يسيروا في الارض فينظروا كيف كان عاقبة
من كان قبلهم وآخر ان قلوبهم عمى بترك التامل وانهم كانوا معذورين لما تحملوا مطلق الترك
وبان المعجزة بعد الدعوة لا تعرف الا بدليل عقلي وآثار الحدث في العالم ادل على المحدث من
علامات المعجزة على انها من الله تعالى فلما كان بالعقل كفاية معرفة المعجزة والرسالة كان فيه كفاية
معرفة الله تعالى بلا واسطة ولما كان العقل كفاية كان بنفسه حجة بدون الشرع ولزم العمل
به كما يجب الشرع وسائر الحجج اذا قامت كما في الشرع وللاشعرية قول وسط والقول
الصحيح في الباب اثبات العقل ان العقل غير موجب بنفسه لا كما قاله العراقيون اولا وغير مهدر
اصلا الا كما قاله الفريق الثاني من المنكرين معرفة الله تعالى باعانة العقول وجحدها معد وتفرد
وغير الشرع الاستدلال بلا وحي ولم يعقل لغلبة الهوى مع انه ابتدى اصل الخلقة عقلا بكر
العقل معتبر لاثبات الاهلية لان اهلية الخطاب اذ الخطاب لا يفهم بدون العقل وخطاب من
لا يفهم قبيح فكان العقل معتبرا لاثبات الاهلية وهو من اعز النعم لان الانسان يمتاز به
من سائر الحيوانات وهو آلة لمعرفة الصانع التي هي اعظم النعم واجلها وبه معرفة
مصالح الدين والدنيا وهو في العقل نور في بدن الآدمي وقيل محله من الرأس وقيل
القلب يضيء به بذلك النور طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فانما
سمي نورا لشبهه بالنور من الظهور للادراك فان النور هو الظاهر المظهر والعقل بهذه
المثابة للبصيرة التي هي عبارة عن عين الباطن كالشمس والسراج لعين الظاهر سراج

تسمية

٢٢٣

بتسمية النور من الانوار الحسية التي تظهر بها الظواهر والاشياء فيدرك العين بها تلك الظواهر
لا غيرها كما ان العقل يستنير به بواطن الاشياء ومعانيها ويدرك حقائقها واسرارها فكان
اولى باسم النور وقوله يبتدأ به مبتدأ العمل الظرف وهو الجار والمجرور والجملة صفة الطريق
وفي الضمير به راجع الى الطريق وفي اليه الى حيث دنى فيدرك القلب الى المطلوب وهو يتامل
الى القلب يعني اذا عمل القلب بنور العقل من حيث ينتهي اليه درك الحواس وهو الكل بكر
بداية المعقولات نهاية المحسوسات وذلك ان الانسان اذا ابصر شيئا ينفتح لقلبه طريق الاستدلال
بنور العقل فاذا نظر الى آثار صنع وانتهى اليه بصره يدرك بنور عقله ان لها بانيا للعالم ذا
حياة وقدرة وعلم الى سائر اوصافه التي لا بد للصانع واذا نظر الى السماء ورأى احكامها
ورفعتها واستقرارها وكواكبها وعظم حركاتها وسائر ما فيها من العجائب استدل بنور عقله
انه لا بد لها من صانع قادر حكيم مريد عظيم حي عليم فهو معنى قوله فيبتدئ به يظهر
المطلوب للقلب فيدرك القلب المطلوب اذا تامل وفقه الله تعالى للاذكر وهذا انما يتحقق
في المحسوسات فاما فيما لا يحس اصلا فانما يبتدئ طريق العلم به من حيث يوجد كالعلم مثلا
فانه ليس بمحسوس ولما احتيج فيه الى معرفة ان معناه راجع الى غلبة الظن او راجع الى غير
ذلك ذاته يعرف ذلك بالعقل من غير انقطاع اثر الحواس وقيل هو قوة ضرورية يوجدها
يصح درك الاشياء وهو مناط تكليف الشرع وهو ما يعرفه كل انسان من نفسه وفي الآلامي هو
جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة وقيل هو جوهر يظهر ما والقلب
وانه مرتفع بروابح الانس واودع في قرار البدن في اطلاق الشافعية كلما اقام انتشار
مناهج اليقين واذا اظلم في مدارج الدين وهو آية العقل كالشمس الملكوت الظاهرة اذا
ظهرت وقيل اذا طلعت كانت العين مدركة للاشياء بشعاعها الا بنور هار غير انه يوجد الشمس روية
تلك الاشياء او كهي مدركة اياها او يكون العين مستغنية في الادراك عنها فكذا القلب يدرك
ما هو غائب عن الحواس بنور العقل من غير ان يكون العقل موجبا للادراك وكذا مدركا بنفسه
بل القلب يدرك بعد اشراق نور العقل بخلق الله تعالى بتوفيق الله تعالى والحكمة الملك
والتارات فيه مبالغة كالحق والصبح والجبرية وشعاع الشمس بما يرى من ضوءها
عن طلوعها كالمقتبس ذو الشهاب بالكرشحة نار حاملة قولى وما العقل كفاية يجاب
يعني ان العقل وان كان آلة المعرفة لا يقع الكفاية به وحده في الاستدلال وحصول المعرفة

المعرفة سواء انضم اليه دليل السمع ام لا اما اذا لم ينضم فلما بينا انه آلة فلا يعطي الايجاب
بنفسه واما اذا انضم اليه دليل السمع فلان لا ايجاب حينئذ يضاف الى دليل السمع لا الى
العقل واذا وجد العقل لا يحصل المعرفة قبل انضمام دليل السمع اليه وبعده الا بتوفيق الله
تعالى فكم من عاقل قبل ورود الشرع وبعده عطل عقله في مضايق الخلايق متحيرا بالنظر
وقرمحته بخفيات الدقايق مما حرم العناية والتوفيق لم يهتد الى سواء الطريق ولم يعرف سبيل
الرشد بعقله فهلك في غباوته وجهله وبعد احصانه المعرفة بتوفيقه بعدوا كل احد لا يبقى
الا بفضله وانعامه وتقريره له على الدين القويم وتثبيته اياه على الصراط المستقيم فكم من مسلم عرف سبيل
الرشد وسلك طريق السداد ثم لما ادركه الخذلان خلع ربقة الطاعة بلا ارتياد ودار في ظلام الضلال
الى الضلال وقابل الحق بالباطل بعد الاعتقاد فصار من اخوان الشياطين بعدما كان من ارباب الدين
واهل الصدق واليقين نعوذ بالله من الزيغ والطغيان ودرك الشقاء والخذلان بعد
نيل سعادة الهدى والايمان انه الكريم المنان فثبت ان لا كفاية بالعقل بحال ولا معول الا على
الكريم المتعال قوله ولهذا اي ولان لا كفاية بمجرد العقل لوجوب الاستدلال قلنا في الصبي
العاقل انه غير مكلف بالايمان وان صح منه الاداء على خلاف ما قاله العراقيون اذ اول الوجوب
بالخطاب والخطاب ساقط عن الصبي بالنص حتى اذا عقلت المراهقة ومن الفرق بين البلوغ
ولم تصف الايمان يعني بعده استوصفت فلم تقدر على الوصف ولم تعتقد كذا ذكره غير واحد
ولا قادرة على الوصف لا تبين من زوجها الا ان المسلم والوصف كما بعد البلوغ قوله
وكذلك اي ومثل ما قلنا في الصبي قلنا في البالغ الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بالايمان
بمجرد العقل على ان العقل غير موجب بنفسه حتى اذا لم يصف ايمانا ولا كفرا بمجرد العقل
ولم يعتقد على شيء كان معذورا اذا لم يكن امهل لادراك العواقب بان بلغ على شاهق جبل
ومات من ساعته فاما اذا اعانه الله تع بالتجربة وامهله لادراك العواقب لم يكن معذورا لان
الامهال وادراك مدة التامل بمنزلة دعوة الرسل في تنبيه القلب عن نوم الغفلة فلا
يعذر بعد ان كما انه لا يرى بنار الله وقد عرف انه باني ولا صورة له وقد عرف انه مصور لنا
فكيف يعذر بعد ما رأى صور الحسنة وبعد ادراك مدة التامل في جهله لخالقها ومصورها
بل يلزمه النظر والاستدلال بما يتم المعرفة وذكر في بعض الشروح ان مدة التجربة انما ذا
ليس بمقدرة اي انها لا تقوم بنفسه بل تقوم بغيره ما ادرك زمانا يدرك فيه عواقب الامور
ثم يعلم تأملا في خلق نفسه من تغير احواله واحوال سائر المخلوقات مع ظهور الآيات وفيه

بتجربة

وجملة

الدلالات

للالتفات ظهور لا اشكال فيه عاقل ولا يرتاب فيه احد كما قال الله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق
وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق كان منصورا في الايمان فيترك اياه مع وضوح الدليل فلم يكن معذورا
قوله على امره قال ابو حنيفة لو بلغ يافعا فهذا الامهال وادراك زمان التامل بتمام بلوغ الدعوة هاهنا
على مثل ما قال ابو حنيفة في السفيه اذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع ماله اليه وان لم يؤنس منه رشد لانه قد يرجع
المال اليه مطلقا احتياطا من الرشد النص والموافق بالشرط معدوم قبل وجوده فيما انه فرغ منه الله
لا بد من ان يستعمل الرشد بالتجربة والامتحان في الغالب الا انما ملكه يتوهم جبر ومدة بحكم انما البلوغ
بحقيقة العلم بعد قبضي عشر سنة فيكم ان يولد له ابن لستة اشهر ثم اهله بلغ لثنتي عشرة فيولد له
ابن لستة اشهر فيصير الاول جدا بعد تمام خمس وعشرين سنة وقد صار فرعه اصلا فقد تناهى في الاصالة
فلا بد من ان يستفيد رشدا بسببه حاله فيقام مقام الوصول الى الشرط رشد ذكره ايضا وانما
تحققا او تقديرا باستيفاء مدة التجربة فيجب دفع المال اليه فكذلك هاهنا بعد مضي مدة التامل لا بد
من ان يستفيد العاقل بصيرة ومعرفة بصانعه بالنظر في الآيات الظاهرة والحجج الباهرة فاذا لم يحصل
له المعرفة بعد هذه المدة كان ذلك الاستحقاقا قبل الحجة كما لا يعذر بعد دعوة الرسل فلا يعذر معذورا قوله
وليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع ابن على حد الامهال في تقدير زمان الامتحان والتجربة بعدا
الفرع ومعرفة العاقل الذي لم يبلغه الدعوة اي في هذا الباب الذي نحن بصدده وهو باب التجربة والامتحان دليل
قاطع يعتمد عليه ويحكم انه كذا وكان في ذلك قبل انه مقدر بثلاثة ايام اعتبارا بالمرتد فانه اذا استمهل امهل
ثلاثة ايام فقال الآخرون مقدر بل هو متعلق باختلاف الاشخاص فان العقل متفاوت في اهل الخلقة فرب
عاقل يهتدي في زمان قليل الى ما لا يهتدي اليه غيره في زمان كثير فيفوض تقديره الى الله تعالى اذ هو العالم
بمقدار ذلك الزمان في حق كل شخص على الحقيقة فيعفو عنه قبل الادراك ويعاقبه بعد استيفائه
ما ذكره القوم في هذا الموضع ثم قدر مدة العذر الى الله تعالى يعرف بالعقل فعلى هذا الوجه يحمل
قوله وليس كذلك معنى الكلام الاول متصلا بقوله لم يكن معذورا ويحمل قوله فمن جعل العقل كلا ابطال
الكلام بعد ذلك هو قول الاشعري لان بعض معناه ونص على الحد الذي توقف به على المقصود من كون
العقل موجبا بنفسه او غير موجب اصلا او كونه حجة بعد استيفاء مدة التامل دليل قاطع من قوم حكم
او دليل عقلي غير ماليه ونحو ذلك فعلى هذا الوجه يحمل هذا ابطال الكلام وقوله فمن جعل العقل تتمة
ابتداء كلام حجة موجبة بنفسه بحيث يمتنع الشرع ان ورود الشريعة بخلافه ويمتنع شرع الحكم

وقوله

ومن جعل العقل

بخلاف ما اذا امتنع وجود المشروع بخلافه فليس معه دليل العقل عليه ابطاله دليل قطعي من
شرعي او عقلي لعقد عليه الاحكام ورد به الشرع دلالة قطعي على ان العقل موجب بنفسه ولم يوجد
عليه دلالة عقلي ولا اعتقاد امور ظاهرة تسليمها لهم ولا يلزم من تسليمها كون العقل موجبا
بنفسه فانه وان عرف حسن بعض الاشياء كالايمان وشكر المنعم بالعقل وقبح بعضها مثل
الكفر والعبث وعلم ان الشرع لم يرد بتحسين ما قبحه العقل ولا بتقبيح ما حسنه
حتى لم يجز ورود النسخ للايمان ولا ورود شريعة الكفر فعلم ان العقل موجب بلا تو
بل بعد الشرع وان الله تعالى فما عرف حسنه وقبحه به وشرع نسلم معرفة الحسن
والقبح بالعقل وامتناع نسخ ما حسنه وشرع ما قبحه فكان ذلك الذي ذكرنا ان العقل موجب ولكن
بنفسه لانه عاجز بنفسه بل الموجب هو الله تعالى في الحقيقة ولكن بالعقل يعرف ذلك لانه
لطيب جعله دليلا وطريقا الى العلم والدليل عليه الكفر موجبا وان الغي العقل من كل وجه
ومن لا شعور ولا دليل له اي ليس له دليل قاطع ايضا وهو مذهب ان فيه الا بدليل
انه وان قوم لم تبلغهم الدعوة اذا قتلهم المسلمون قبل الدعوة ضمنوا دياتهم فجعل
كفرهم عفوا حيث جعلهم كالمسلمين في الضمان واصحابنا قالوا لا يضمنون الذي قتلهم ولئن كان
قبل الدعوة ليس سبب الضمان الايمان بجعل كفرهم عفوا بل لم يجعل فقتلهم عن الايمان والكفر
عقلا بعد استيفاء مدة التامل فكان قتلهم قبل الدعوة مثل قتل نساء اهل الحرب بعد الدعوة فلا يوجب فليس
ضمانا وقوله وذلك يتصل بقوله ولا دليل له ايضا وقوله ولكن بعد الدليل يعني انا ملنا انه لا دليل
للمعتزلة لان العقل يكون ملغى لا يجده نصوص الشرع ان العقل غير معتبر للاهلية بدون الغاه
انما يلغيه بطريق الاجتهاد والمعقول لانه لا يجد نصا لا يجوز الاجتهاد الا المعقول الا انا نقول
قد وجدنا من العقل زمن الحق بعلام العقلاء بسقوط التكليف عنه باعتبار سقوط الخطاب
عنه شرعا كالصبي العاقل فعرفنا ان العقل ساقط الاعتبار عند عدم الشرع وحده كما هو مذهبنا
في مذهب الاشعرية ان العقل ليس بحجة فصار كانه نقول حجة وليس بحجة ثم رد قول الفريق المثل
الاول فقال وان العقل ركن للمعرفة وعوز نقضها ايضا عطف على قوله انه الاصل وهو لا يمكن
لا يستقيم ايضا جعله حجة موجبة بنفسه لان العقل لا ينفك عن الهوى لانه لا يعتدل اول الفطرة
والنفس غالبة بهواها فاذا احدث العقل حدث مغلوبا حالا واحق من اختصه الله برحمته
واذا كان مغلوبا لم يكن له عبرة لان المغلوب في مقابلة الغالب في حكم العدم فلا يصلح حجة بنفسه

لما مر كما انه لا يجوز في الحكمة الزام العمل حقا والعاقل مغلوب بالمانع فكذا لا يحصل الزام العمل
بالحجة والحجة مدفوعة مغلوبة بغيرها واذا كان كذلك لا بد من تأييد بدعوة الرسول وما يقوم مقامها
من ادراك زمان التامل والتجربة ليتم الحجة وانه قد تمسك كل فريق بنصوص كما تلونا وذكر
الشيخ ابو اليسر لم قلنا تلك نصوص ما قاله بعضها معارض ببعض فلم تتم الحجة لاحد الفريقين
بها لنا ولا الفريق الآخر ايضا بما يوافق مذهبهم فصارت كانها ساقطة في حق التمسك بها وهذه
المسألة لتعارضها على انك اذا تاملت فيما عرفت انها لا تدل على ان العقل موجب بنفسه من غير ايجاب
الشارع كما ذهب اليه الفريق الاول ولا على انه ملغي اصلا كما ذهب اليه الفريق الثاني فكان محل
النزاع معقولا فكذلك قال الشيخ ابو اليسر ولما ثبت ان للعقل مدخلا في الاهلية لم يحتاج
معرفتها الا بالاهلية فقلنا الكلام في هذا الباب الاهلية على انواع الذمة ينقسم على كلام قوله ثم في فصل
ما ان اهلية الانسان للشيء صلاحيته لصدور ذلك الشيء وطلبه منه وقبوله اياه وهي في اصطلاح الشرع الاهلية
عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه كما قيل وهي الامانة التي اخبر الله تعالى بحمل
الانسان اياها بقوله وحملها الانسان ثم اما اهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة اي لا تثبت هذه الاهلية
الا بعد وجود ذمة صالحة لان الذمة هي محل الوجوب ولهذا يضاف اليها ولا يضاف الى غيرها بحال
ولهذا اختص الانسان بالوجوب دون سائر الحيوانات التي ليست لها ذمة وقوله فان الآدمي يولد
دليل على قيام الذمة للانسان وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء حتى يثبت له ملك الرقبة
وملك النكاح بتزويج الولي وتعتق بشراء اياه ويجب عليه العشر والمهر بعقد الولي وسواه ما ذكر
بعض مشايخنا رحمه الله في مصنفه في اصول الفقه ان قبل الولادة الذمة لا تثبت له ولكن له قبل
الذمة من الترهات التي لا حاجة في الشرع والعقل اليها بل الشرع يمكنه ان يطالبه بذلك
القدر من المال فهذا هو المعقول عرفا وشرعا فكان ذمته ثابتة بالاجماع فمن انكرها فهو مخالف
للاجماع والذمة في اللغة العهد لان نقضه يوجب الذم قال الله تعالى لا يرقبون في مؤمن
الا ولا ذمة اي عهدا وقال عليه السلام ولكن اذا اردتم ان تنزلوهم على ذمة الله فلا تنزلوهم
عهدا والمراد بها في الشرع نفس ورقبة لها ذمة وعهد سابق كما ذكر فخر الاسلام عهد واه
بناء على العهد الماضي يعني انما سميت الذمة التي هي عبارة في الشرع عن وصف يصير الشخص
به اهلا للايجاب عليه والاستيجاب بناء على العهد الماضي الذي جرى بين العبد والرب
يوم الميثاق كما اخبر الله تعالى عنه بقوله واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم الآية

وروى سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي عم قال في تفسير هذه الاية اخذ الله الميثاق
من ظهور ادم فاخرج من صلبه كل ذرية ذرأها فنثرها بين يديه ثم كلمهم قبلا عيانا
بحيث يعاينهم ادم وقال الست بربكم قالوا بلى شهدنا الى قوله المبطلون وروى
الحديث في اخذ الميثاق جماعة جمة من الصحابة منهم ابن عباس وابن مسعود وابي بن كعب والحسن
والسدي ومقاتل ومجاهد وابو العالية وعطاء بن السائب وغيرهم والى هذا القول
ذهبت عامة المفسرين واهل الحديث والسنة فهذا هو المراد بقوله بناء على العهد الماضي
يعني العهد الذي اخذ عليهم يوم الميثاق فان قيل ظاهر الاية التي هو الموافق لهذا التفسير ما قررتم
يدل على اخذ الذرية من ظهور بني ادم فان قوله تعالى من ظهورهم بدل من بني ادم بدل البعض
من الكل بتكرير الجار والحديث يدل على اخراج الذرية من صلب ادم فما وجه التوفيق
قلنا وجه التوفيق ما قال الكلبي ان الله تعالى اخرج ذرية ادم بعضهم من ظهور بعض على حسب
ما يتوالدون الى يوم القيامة فكان ذلك في ادنى ساعة كما يكون في موت الكل بالنفخ في الصور
وحصول الكل في النفخة الثانية فان قيل فما وجه الزام الحجة بهذه الاية ونحن لا نذكر هذا الميثاق
وان تفكرنا جهدنا في ذلك قلنا لما اخبرنا الله تعالى بذلك على لسان الانبياء وكلفنا الايمان
بالغيب ولو ذكرنا ذلك زال الابتلاء وليس بما نسينا تزول الحجة لوجود المعذرة قال الله
تعالى في اعمالنا احصاه الله ونسوه واخبرنا بشيء نسيناها ان الله تعالى جدد هذا العهد وذكرنا
على السنة الانبياء بانزال الكتب وارسال الرسل فلم تبطل الحجة كذا في التيسير وفي المطالع وذكر في الكشاف
ان معنى اخذ ذرياتهم من ظهورهم اخراجهم نسلا واشهادهم على انفسهم وقوله الست بربكم قالوا
بلى شهدنا من باب التمثيل والتخييل ومعنى ذلك انه نصب لهم الادلة على ربوبيته ووحدانيته
وشهدت بها عقولهم وبصائرهم التي ركبها فيهم وجعلها مميزة بين الضلالة والهدى
فكانما اشهدهم على انفسهم وقررهم وقال الست بربكم وكانهم قالوا بلى انت ربنا شهدنا
على انفسنا واقررنا بوحدانيتك وباب التمثيل والتخييل واسع في كلام الله تعالى ورسوله عم
وفي كلام العرب واما ما قال الشيخ ابو منصور وجماعة من المحققين فعلى هذا يكون
اخذ الميثاق الذي يحتج بصدده ما يتعلق بالسنة دون الاية قوله وقبل الانفصال
هو جزء من وجه يعني الجنين قبل انفصاله عن الام جزء منها من وجه حسا وحكما اما حسا
فلان قراره واشتغاله بقرار الام وانتقالها كيدها ورجلها وسائر اعضائها

٢٢٦

ولهذا ينقرض بالمقراض عنها عند الولادة واما حكما فلانه يعتق بعتقها ويرق
برقها ويدخل في البيع تبعا لها ولكنه لما كان منفردا بالحياة معدا للانفصال
وصيرورته نفسا على حدة لم يكن جزءا منها مطلقا فلم يكن له ذمة مطلقة اي كاملة
حتى صلح الجنين لان يجب له الحق من العتق والارث والوصية والنسب ولم يجب
عليه اي لا يصلح ان يجب عليه الحق لو اشترى الولي شيئا لا يجب عليه ثمنه ولا نفقة الاقارب
واذا انفصل عن الام بالولادة ظهر له ذمة مطلقة لصيرورته نفسا من كل وجه
وهو عطف على الشرط والجواب كان اهلا لما هو اهل السبب في حق الوجوب له وعليه
فكان ينبغي ان يجب عليه الحقوق بجملتها كما تجب على البالغ لتحقق السبب وكمال
الذمة غير ان الوجوب ليس غير مقصود بذاته بل المقصود منه حكمه وهو
الاداء عن الاختيار ليتحقق الابتلاء ولم يتصور ذلك في حق الصبي لعجزه جاز ان يبطل
الوجوب له وعليه اي لا يعتبر في حقه لعدم حكمه وهو المطالبة بالاداء وعرضه
وهو الابتلاء لقولهم تصور الاداء عن اختيار كما يعدم لعدم محله مثل بيع الحر واعتاق
البهيمة ولما جاز ان يبطل الوجوب لعدم الحكم صار هذا القسم اي الاهلية في هذا القسم
اي الاعتبار في هذا القسم منقسما بانقسام الاحكام وكل قسم يتصور في حق الصبي يجوز
ان يثبت وجوبه في حقه وما لا فلا اي الاحكام منقسمة الى حق الله تعالى وحق العباد والاول
اجتمع فيه الحقان اي اجتمع اقسام المذكورة في فصل ما سقط بالحج وبعضها مشروع
في حق الصبي بحق الحج من الاحوال فكفر اهل الوجوب فينقسم الوجوب بحسب اقسامها
وتفصيل الاحكام في حقه وترتيب الوجوب عليها مذكورة في المطلق ثم بعض مشايخنا
مثل القاضي ابي زيد وغيره قالوا تجب حقوق الله تعالى جميعا على الصبي حين ولد
كوجوبها على البالغ ثم يسقط ما عنه بعد الوجوب بعذر الصبا لدفع الحرج وذكروا ان
الوجوب يبتني على صحة الاسباب وقيام الذمة لا على القدرة وقد تحققا في حق الصبي
كتحققهما في حق البالغ لان الصبي والبالغ في حق
الذمة والسبب سواء وانما يفترقان في وجوب الاداء فيثبت الوجوب باعتبار السبب
والمحل على ان الحقوق الشرعية التي يلزم الادمي بعد البلوغ تجب جبرا بلا اختيار
منه شاء او ابى واذا لم يتعلق الوجوب عليه باختياره لم يفتقر الى قدرة العقل والاقدار

التمييز وانما يعتبر العقل والتمييز في وجوب الاداء وذلك حكم وراء اصل الوجوب الا ترى
ان النائم والمغمى عليه والمجنون يلزمهم الصلوة وعلى اصلنا لو جود السبب والاهلية
مع عدم التمييز والعقل على الاداء في الحال فكذا الصبي الا انها يسقط بعذر الصبا
بعد الوجوب دفعا للحرج وذهب المحققون منهم الى انتفاء الوجوب عنه اصلا لان
القول بالوجوب نظرا الى السبب والذمة من غير اعتبار ما هو حكم الوجوب وهو الاداء
مجاوزة الحد في العلو واخلال بجانب الشروع عن العاقبة في الدنيا والاخرة لان
فائدة الوجوب في الدنيا تحقق معنى الابتلاء وفي الاخرة الجزاء وذلك باعتبار الحكم
وهو الاداء فيه ليظهر المطيع من العاصي فيتحقق الابتلاء المذكور في قوله تعالى
ليبلوكم ايكم احسن عملا وكذا الجزاء في الاخرة يبتني عليه كما قال الله تعالى جزاء
بما كانوا يعملون فثبت ان الوجوب بدون حكمه غير مفيد فلا يجوز القول بثبوته شرعا
وهذا القول اسلم الطريقين عن الفساد صورة لان الصبي غير مخاطب بالحقوق الشرعية
بالاجماع فالقول بوجوبها عليه ثم بسقوطها عنه لا يخلو عن فساد صورة وكان القول
بعدم الوجوب اصلا اسلم عن الفساد معنى لما بينا ان الوجوب من غير اداء وقضاء خال
عن الفائدة فكان فاسدا معنى فالقول بعدم الوجوب سالم عن هذا الفساد المعنوي وتقليد السلف
فانهم لم يقولوا بوجوب على الصبي اصلا واستدلوا بان الوجوب لو كان ثابتا عليه ثم سقط لدفع
الحرج لكان ينبغي ان اذا اداه كان مؤديا للواجب كالمسافر اذا صام في رمضان في السفر وحيث
لم يقع المؤدى عن الواجب بالاتفاق دل على انتفاء الوجوب اصلا وكذا قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث
عن الصبي حتى يحتلم يدل بظاهره على انتفاء الوجوب المستقر اصلا فكان القول به اوفق لهذا الاثر والله اعلم
قوله ولهذا اي ولان الوجوب لا يثبت اصلا فكان القول بما ارتد عند انتفاء حكمه لم يجب على
الكافر شيء من الشرايع التي هي الطاعات بالاتفاق ان الكافر اهل لاحكام لا يراد بها وجه
الله تعالى مثل المعاملات والعقوبات من الحدود والقصاص لانه اهل لاداء بها اذ المطلوب
من المعاملات مصالح الدنيا وهم اليق بامور الدنيا لانهم اثروا الدنيا على الاخرة والمطلوب من العقوبات الانزجار عن الاقدام على اسبابها وهذا المعنى
مطلوب من الكافر كما هو مطلوب من المؤمن بل الكافر اليق بما هو عقوبة وزجر من المؤمن ولا
خلاف ان الكفار لا يخاطبون بترك الاعتقاد الشرايع التي هي الطاعات لان ذلك الكفر منهم سؤال
امكان التوحيد فيعاقبون عليه في الاخرة واما وجوب الاداء في احكام الدنيا فمذهب
العراقيين من اصحابنا ان الاداء واجب عليهم وهو مذهب اهل الشافعي رحمه الله وعامة اهل الحديث

وقال

وقال عامة مشايخ ديارنا انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات لانها
لا تجب عليهم والى هذا مال القاضي الامام ابو زيد والشيخان والامام المصنف وهو المختار
وفائدة الخلاف لا يظهر في احكام الدنيا فانهم ان ادوها حال الكفر لا يعتبر بالاتفاق
ولو اسلموا لا يجب القضاء عند الفريق الاول وانما يظهر في عقوبة الاخرة كما يعاقبون بترك الاعتقاد
وعند الفريق الثاني لا يعاقبون بترك العبادات كلها في الاخرة تمسك الفريق الاول بان سبب الوجوب
متقرر وصلاحية الذمة للوجوب موجودة وشرط وجوب الاداء وهو التمكن منه غير معدوم في حقهم
لتمكنهم من الاداء بشرط تقدم الايمان كالجنب والمحدث يخاطبان باداء الصلوة لتمكنهما من الاداء
بتقديم الطهارة عليه فلو سقط الخطاب بالاداء بعد ما كان ذلك يكون تخفيفا بسبب الكفر وهو لا يصلح
سببا للتخفيف لانه جناية الا ترى ان زوال العقل بسبب السكر لما لم يصلح سببا للتخفيف فسبب الكفر الذي هو راس الجنايات
اولى وليس حكم الوجوب وفائدته الاداء اذ الغرض ان الايمان واجب على كافر قد علم الله منه انه
يموت على الكفر وكذا الصلوة واجبة على مسلم علم الله منه انه لا يبقى حتى يصلي ولا يتصور
منهما الاداء اصلا فان خلاف معلوم الله تعالى محال ولكنهما وجبا لفائدة توجه الخطاب فكذا
ههنا ووجه القول المختار ما اشار اليه في الكتاب وهو ان فائدة الوجوب هي فائدة الاداء
لنيل الثواب في الاخرة حكما من الله تعالى والكافر مع صفة الكفر ليس اهلا للثواب عقوبة له
على كفره حكما من الله تعالى كالعبد لما لم يجعل اهلا لملك المال والمراة لما لم تجعل اهلا لملك المتعة
لها على الرجل بسبب النكاح والسبب حكم الرق حكما من الله تعالى فاذا انتفت اهلية ما هو المطلوب
بالاداء وهو الثواب انتفت اهلية الاداء في حق الوجوب وهذا بخلاف وجوب الايمان فانه اهل لادائه حيث
يصير به اهلا للحكمة وهو ما وعد الله المؤمنين فكان اهلا للوجوب وليس سقوط الخطاب
بالاداء عن الكفار للتخفيف عليهم كما ظنوا بل لانه ليس من العقوبة والنقمة في حقهم اخراجهم
من اهلية العبادة وذلك الاكرام باداء العبادة والمنفعة في اداء العبادة للمؤدي
المامور لا للامر فالكافر لم يستحق هذا الطهر والتنعيم عقوبة له على كفره فكيف يكون
مع التحقيق وكذا الاعتبار بالامر من جهة الشرع للامور فهي ان يستحق بها الكفر
واجبا عليه والعقوبة اداء ما هو واجب عليه والكافر غير مستحق لهذا الطهر فكان
عدم تناول الخطاب الكفار تغليظا عليهم ولهذا قالهم بالبهايم الا تحقيقا وقولهم فائدة

الوجوب لا اثم والعقوبة غير صحيح الا الخطاب بالاداء لا الاثم فلم يجز الصحيح
لما كان لا اثم الحرك كاداء التقويم وغيره قوله ولم يجب على الصبي الايمان
قبل ان يعقل لعدم الاهلية للاداء يعني لا يثبت نفس الوجوب في حقه عند اهل العلم العامة
ومعنى الاداء عن اختيار اذ هو لا يتصور بدون الاهلية وهو عدم الاهلية لعدم العقل
واداء عقل الصبي واصل للاداء اداء الايمان فلما لم يجب اهل الايمان لم يثبت نفس
وجوبه عليه دون اداء لان دون وجوب اداء لم يعد الوجوب متعلق بالاسباب وصلاحية
الذمة ولا هو بعد ذلك لان الاداء اكد الواجب على ما عرف ووجوب الايمان متعلق بحدث
العالم وانه متصور في حق الصبي وذمته قابلة للوجوب الا ان الصبا لم يكن منافيا للوجوب
بنفسه فيثبت الوجوب اذا تحقق قابلية الاداء لكن الاداء لا يجب عليه ولا عقل الا في
ما يحتمل السقوط لعدم البلوغ بعذر النوم والاغماء وكذا الاداء وصفة الايمان ثانيا
فيسقط بعذر الصبا ايضا واذا كان الوجوب حاصلا واداؤه بشرطه وهو التمييز عن
معرفة صح ولذا لم يلزمه الاداء لما صح منه اداء الصلوة وهو معنى قوله
حتى صح الاداء من غير تكليف انه من غير ان يكون مخاطبا بالاداء واذا صح كان فرضا
لانه في نفسه غير متنوع من نفل وفرض ولهذا لا يلزمه تجديد الاقرار بعد البلوغ
بخلاف الصلوة فانها مترددة من نفل وفرض فيقع نفلا والفرض في حقه وجوب الايمان
ثابت في حقه بدليل ان امرأته لو اسلمت وابى هو الاسلام بعد ما عرض عليه القاضي
تفرق بينهما ولو لم يثبت حكم الوجوب في حقه لم تفرق بينهما اذ الاباء متفرع منه فيثبت ان نفس
الوجوب ثابت في حقه ووجوب الايمان بعد ما ثبت لا يحتمل السقوط بعذر فلا يسقط
بالصبا فيقع اداؤه فرضا لا محالة والصلوة تحتمل السقوط باعذار كثيرة فيسقط
بالصبا ايضا ولما سقط اصل الوجوب استحال اثباتها نفلا وخرج السبب عن السببية
هذا هو مختار القاضي الامام ابي زيد وشمس الائمة الحلواني وفخر الاسلام وجماعة
معهم وقال الامام شمس الائمة السرخسي الاصح عندي ان الوجوب غير ثابت في حق الصبي
وان عقل ما لم يعتدل حاله بالبلوغ فان الاداء منه يصح باعتبار عقله وصحة الاداء

يستدعي

لمكان

للالتزام

يستدعي ان يكون الحكم مشروعا والاستدعا كونه واجبا الاداء فعرفنا ان حكم
الوجوب وهو وجوب الاداء معدوم في حقه وعلى هذا ان الوجوب الاسبق باعتبار
السبب والمحل من غير حكم الوجوب بوجود الاداء صار موجودا بمعنى الاداء
وان لم يكن الوجوب ثابتا لانعدام الحكم فاذا صار موجودا بمعنى الاداء
كان المؤدى فرضا بمنزلة المعذور وجوب الجمعة في حقه غير ثابت حتى انه لو اذن له المولى
او حضر الجامع مع المولى كان له ان لا يؤدي ولكن اذا ادى كان المؤدى فرضا
لان ما هو حكم الوجوب صار موجودا بمعنى الاداء وان لم يكن الوجوب ثابتا لعدم حكمه
فكذا المسافر اذا ادى الجمعة كان مؤديا للفرض وان لم يكن وجوب الجمعة ثابتا في حقه
قبل الاداء بالطريق الذي ذكرنا قوله واما اهلية الاداء فنوعان عرف ذلك
بالاستقراء كاملة وقاصرة نوع قاصرة اما القاصرة فثبت بكذا الاختلاف ان الاداء
يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن
والانسان في اول احواله عديم العقل لكن فيه استعداده وصلاحية لان يوجد
فيه كل واحدة منهما شيئا فشيئا بخلق الله تعالى الى ان يبلغ كل واحدة منهما درجات
الكمال فقبل بلوغ درجة الكمال كانت كل واحدة منهما ما قصرت العقل مثل الصبي
ولو كانت قوى البدن ولهذا الحق بالصبي في الاحكام فالاهلية الكاملة عبارة
عن بلوغ القدرتين اولا درجات الكمال وهو المراد بالاعتدال بلسان الشرع
والقاصرة عبارة عن القدرتين قبل بلوغ احدهما درجة الكمال ثم الشرع بنى
على الاهلية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم عمله وعلى الكاملة وجوب الاداء
توجه الخطاب عليه لانه لا يكون لازما للاداء على العبد في اول احواله اذ لقلة البدن
قبل الكمال الزام الاداء حرج لانه يحرج في الفهم بادنى عقله ويشق عليه الاداء
بادنى قدرة البدن والحرج منفي بالنص قال الله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فلم يجب
شرعا الاداء امره حكمة ولا دار ما يعقل ويقدر ادنى ما يعتدل عقله وقدرة بدنه
فيتيسر عليه الفهم والعمل ثم وقت الاعتدال يتفاوت في جنس البشر على وجه يتعذر

ثابتة

كاملة وقاصرة

القدرتين

بلوغهما اوله

عليه الوقوف والمكر ادراكه الا بعد تجربة وتكلف عظيم فاقام الشرع البلوغ
الذي يعتدل عنده العقول مقام اعتدال العقل تيسيرا على العباد وصار
توهم وصف الكمال قبل هذا الحد وتوهم بقاء النقصان بعد هذا الحد ساقط
الاعتبار لان السبب الظاهر متى اقيم مقام المعنى الباطن دار الحكم معه وجودا وعدما
والاصل في هذا كله قوله عم رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق وعن النائم
حتى يستيقظ والمراد رفع قلم الحساب على ما قيل والحساب انما يكون بعد لزوم الاداء — الاداء
فدل ان ذلك لا يثبت الا بالاهلية الكاملة وهي اعتدال العقل بالبلوغ عن عقل
الاحكام المبنية على الاهلية القاصرة فنقسم انها نوعين حقوق الله تعالى وغيرها
وحقوق الله تعالى المتعلقة بها هو منقسم الى ما هو حسن لا يحتمل ان يكون غير مشروع
بوجه كالايمان والى ما يحتمل ان يكون حسنا مشروعا في بعض الاوقات دون البعض — كالايمان بالله عز وجل فانه ما هو حسن لا يحتمل ان يكون غير مشروع بوجه من
مثل الصلوة والصوم والحج وما ليس من حقوق الله تعالى من المعاملات فمنقسم الى ما هو
نفع محض كقبول الهبة والصدقة والاحتطاب والاصطياد والى ما هو ضرر محض
كالطلاق والعتاق والى ما هو متردد بين الامرين كالبيع والاجارة وفي الكتاب
اشارة الى احكام الاقسام الستة كما ستقف عليه فقوله وعلى هذا الاصل — مع
اي صحة الاداء بناء على الاهلية القاصرة قلنا اذا اصبح الايمان من الصبي
العاقل لان الاسلام يصح في حق احكام الدنيا والاخرة جميعا وانما يتمحض نفعا
من ما يحتمل منفعة كقبول الهبة والصدقة بحالته عن الجهالة وهذا لان حكم الايمان
الاول من كل شيء وقال الشافعي لا يصح ايمانه في حق احكام الدنيا فيرث اباه
الكافر بعد الاسلام ولا تبين منه امرأته المشركة لانه موقوف عليه في الاسلام حتى يصير
مسلما باسلام ابيه واذا قد فلا يصح ولا نافيه بنفسه كالصبي الذي لا يعقل والمجنون
وذلك لان الشخص انما يصير موليا عليه من جهة غيره حال عجزه عن التصرف بنفسه ومتى كان
قادرا لا يجعل موليا عليه فلذلك تثبت الولاية عليه انه عاجز فاما في احكام الاخرة
فهو نفع محض فوجب القول بصحته لتحقق الاعتقاد عن معرفة ولما صح ثبوت
الاسلام في احكام الاخرة ثبوته في احكام الدنيا لان احدهما لا ينفصل عن الاخر بان

المعقل

اعتقد بلسانه في مرض موته واسلم في تلك الحالة قلنا ان نعامل معاملة المسلمين في احكام الاخرة ولا يصح احكام — اسلامه
الدنيا حتى لا يجري عليه احكام الكفار بعد الصلوة عليه ودفنه في مقابر المشركين وهو اسلم بلسانه دون قلبه فهو
كافر في احكام الاخرة مؤمن في احكام الدنيا فلذلك كان يجري احكام المسلمين على المنافقين في زمن الرسول
عم وقلنا ان الايمان بحقيقته قد وجد من اهله لانه عقل سببه وهو حب القبول وحقيقته كما لو تحقق من البالغ وذلك — حق
لان سببه الايات الدالة على حدوث العالم وانه متحقق في حقه كما في حق البالغ وحدوثه وقد سمع من الاقرار
عرف من الحدوث الا انما يعرف بالاستدلال من هو عاقل مميز وكل انسان وصبي عاقل نظير في وحدانية الله تعالى
وصحة رسالة الرسول ومن به المخبر على وجه لا يبقى في معرفته شبهه فكان هو والبالغ سواء وعليه الايمان لانه
حقيقة الفعل الكلام في الصبي العاقل ثابتا وكذا حكما لانه اهلا بالهدى واجابة الداعي وقد قال النبي ان
الصبي اهل ان يكون هاديا داعيا الغير الى الهدى قال الله تعالى واتيناه الحكم صبيا والمراد النبوة
والله اعلم فيثبت به انه من اهل ان يكون مهتديا مجيبا للداعي الى الرشد وبعد وجود السبب والركن — بعضا
من اهله لا يمتنع الا بحجر شرعي كما في الطلاق والبيع ولا يستقيم القول بحجره لان الايمان نفع محض والحجر
عن الكفر لان الايمان حسن بعينه لا يحتمل ان يكون قبيحا في حال ولهذا لم يحتمل النسخ والتبديل ولم يخل عن
وجوبه في حين زمان فلا يمكن ان يحجر الصبي عنه ويجعل الاسلام غير مشروع في حقه بخلاف الطلاق والبيع
فان قيل نحن نسلم انه نفع محض في احكام الاخرة ولكنه فيما يرجع الى احكام الدنيا عند التزام احكام الشرع
متردد بين النفع والضرر حيث يحرم به الارث عن مورثه الكافر وتبين منه امرأته المشركة ولو مات ابن مورثه
من المسلمين ويتحمل الى الملك وكان نظير البيع والشراء فلا يصح منه قلنا ما ترتب عليه من حرمان الارث والفرقة
الواقعة بينه وبين امرأته مضاف الى الكفر الباقي على الكفر والاباء عن الاسلام لا الى الاسلام من اسلام الا الحرمان
بسبب انقطاع الولاية بينهما والسبب القاطع كفر الكافر منهما لا اسلام المسلم ولكن الاسلام عرف عاصما للحقوق
لا قاطعا لها فيضاف الفرقة الى الكفر الاخر والاباء عن الاسلام الا انه على انا لا نسلم ان ما ذكرتم من الاحكام الاصلية — الاسلام
المقصودة بالايمان لانه يصح من غير قرب ... والامرأة ... على حقيقة
الاسلام ويتحقق الا ان يكون مختلفا ... الاسلام الا ان تعرف صحة النبي ... حكم
الاحكام وهو سعادة الاخرة ... ان الصبي لو ورث قريبه او وهب
له قريبه فقبله يعتق عليه مع ان العتق ضرر محض والنفع شرعية الارث والهبة في حقه بهذا
السبب الا ان الحكم لا يضاف الى الارث والهبة ولهذا يتحقق بعتق الملك لا عوض وهو نفع محض
فيكون مشروعا في حقه وانما العتق بناء على ثبوت الملك المقصود بالارث والهبة ولهذا

يتحقق الارث والهبة من غير عتق فلا يمتنع الارث بهذه الواسطة وكذا الوكيل بشراء عبد مطلق
ملك شراء ابيه مع انه يعتق عليه وان نفذ به الشراء لا من حيث انه امر به والعتق حصل به فكذا انما
يحرم الارث عليه لفوات الاحكام التي هي ثمرات الاسلام بالنسبة اليه اذا ثبت له حكم الايمان تبعا لغيره بان اسلم
احد ابويه حتى لو مات له مورث كافر او مات هو ورثه المسلم وورث قريبه القريب يعتق عليه منه
او كان تحته امرأة مشركة فمنتهى حرمان الارث ووقوع العتق والفرقة ولم يعد لزوم هذه الاحكام ضررا
في حقه لما قلنا ان المنظور اليه الحكم الاصلي دون ما هو من الثمرات وكذا اذا اسلم بنفسه والمسلم
انه موقع عليه الاسلام لان تعين الولاية تقدر الوجا مباشرة التصرف على طفل وولاية
لا ملك ان انعقد عقد الاسلام على ولده بل انعقد لنفسه ثم منه حكمه في ولده والالك عليه انه
الصبي مسلما باسلام الجد حال عدم الاب وغير مسلما باسلام الام مع وجود الاب وولاية للام
مع وجود الاب فعلم ان ثبوته ليس بطريق الولاية ولكن منه حكم الاسلام تبعا ... الصبي
عند ابي حنيفة ان يكون مولبا عليه وولبا لنفسه اذا كان التصرف نفعا محضا كقبول الهبة فان الهبة
تقبل عليه وتقبل هو بنفسه عند ابن الولاية ثبتت عليه ... والواجب امر انما هو نظر له محضة
بل منه الامر جميعا لينتفع بطريقين ... وصح منه اداء العبادات البدنية بطريق الطوع
من غير لزوم مضي وضمان لو فرض ذلك نفع محض له يعتاد اداؤها فلا يشق ذلك عليه بعد
البلوغ ولهذا صح منه النفل بجنس هذه العبادات بعد ما هو مشروع بعضه الفريضة
في حق البالغين بلا لزوم مضي اذا شرع فيها ولا لزوم قضاء اذا افسدها ولا يجب عليه شيء
فكذا الصبي في هذه الحالة ما كان ... فيها كما ذكر حيث لا يصح منه اداؤه اصلا لانه في
الحال العاجل باعتبار نقصان عقله فينبغي ذكره ... الاهلية الكاملة دون القاصرة والعبر الوجوب
ما لم يثبت في حقه يكون الاداء منه تبرعا محضا بالمال وهو ليس من اهل التبرع وملك ... رايه
الولي بيان حكم القسم الثالث من التصرفات يعني ما يملك باجازة الولي واذنه ما يتردد بين النفع
والضرر من التصرفات كالبيع فانه اذا كان رابحا كان نفعا واذا كان خاسرا كان ضررا ونحوه
كالاجارة والنكاح والشركة والاخذ بالشفعة والاقرار بالغصب والاستهلاك والرهن
ونحوها فان الصبي اهل لحكم هذا النوع من التصرفات بمباشرة الولي حيث يصير له حكم التصرف
من ملك المبيع والثمن والاجرة والمهر اذا باشر الولي وهو اهل لمباشرته ايضا حتى كان من اهل العقد
حتى صح منه هذه التصرفات لغيره وانتفاء الضرر كان لمعنى الضرر فاذا اندفع توهم الضرر برأي

الولي

الولي ان يلحق هذا القسم بما يتمحض نفعا فيصح من الصبي مباشرة وفي القول بصحة مباشرته برأي
الولي من اصابة خير له بطريقين برأي الولي من النفع مع فضل نفع البيان الاتي تصحيح عبارته
نوع نفع الحصل له بمباشرة الولي وتوسع طريق الاصابة انما لان منفعة التصرف تحصل له بمباشرته
ومباشرة وليه وذلك انفع له من ان يتسد عليه احد البابين ويحصل تحصيل هذه المنفعة له بطريق
واحد وذلك انه حرام تعطيل التصرفات في عند انضمام رأي الولي اليه راجحا باعتبار ان قصور رأيه
لما اندفع برأي الولي التحق الصبي بالبالغ او صار من له ما اذا اندفع ذلك بكمال رأيه بالبلوغ وذلك
لصيرورته مثل البالغ مختارا انه حين ابي حنيفة قال ينعقد بيعه من الاجانب بغبن فاحش كما ينعقد من غير
من البالغين او كما ينعقد منه بعد البلوغ ولذا كان لا ينعقد ذلك من الولي في عندهما وبعده ويحتمل ان يقول بحرمته
لما كان باعتبار ان انجبار رأيه بالولي فان انضمام رأي الولي الى رأي الصبي شرط الجواز قصر فيه تعتبر له رأي العام
وبه اذن للصبي في جميع التصرفات جاز له الخاص وهو اذا باشر التصرف بنفسه فكما لا ينعقد التصرف منه
الولي بالغبن الفاحش لا ينعقد بمباشرة الصبي بغير اذن الولي له والفرق ان الغبن الفاحش والحط
من المريض يعتبر من الثلث كالهبة ثم الصبي لا يملك الهبة بالاذن فلا يملك التصرف بالغبن الفاحش لا ما ل ...
كالهبة ولهذا حنوا في قول التصرف بالغبن الفاحش تجارة ومبادلة مال بمال ولهذا يجب الشفعة للشفيع
في الكل ويدخل تحته الاذن بخلاف الهبة فانها ليست بتجارة وبخلاف الولي لانه منه لولاية التجارة
في مال الصغير مطلقة بل مقيدة بشرط الاحسن والاصلح والا يعتد ان الاصل التصرف من الولي وفيه
من الصبي كالاقرار بالدين او بالغبن والحط بالغبن الفاحش من صنيع التجار فانهم يتعمدون بذلك
استجلاب قلوب المجاهدين لتحصيل مقصودهم من الربح في تصرفات اخرى بعد ذلك فكان هذا الغبن
اليسير مثل ... حنوبه في تصرف الصبي المأذون مع الولي بغبن فاحش روايتان في رواية اجازه
لما قلنا انه صار كالبالغ بانضمام رأيه وليه اليه فلم يكن فرقا من ان يكون معاملة مع اجنبي او مع وليه
وهذا لانه عامل لنفسه في خالص ملكه لانه يكون نائبا عن وليه وفي رواية اخرى رده لان التصرف بغبن
فاحش مع الولي شبهة النيابة وذلك ان الصبي في الملك اصيل لانه مالك حقيقة واهل العقد
والولاية نائب فيشبه تصرفه تصرف الملاك من هذا الوجه ويشبه تصرفه تصرف الوكلاء من حيث
ان في رأيه خللا ويجبر ذلك برأي الولي فثبت شبهة النيابة في تصرفه بطل ابا حنيفة باعتبار
شبهة النيابة في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي اذا تمكن فيه شبهة ان الولي انما اذن له لتحصيل
مقصوده ولم يقصد بالاذن النظر للصبي فكما لا يبيع الولي ماله من نفسه بغبن فاحش لا يجوز

الصبي منه بنفسه وفي تحملها الشبهة عن موضع التهمة وهو التصرف مع الاجنبي مع الولي بغير
القيمة او بما يتغابن الناس فيه مثله نظرا الى الاهلية قوله وعلى هذا اي على ان ما فيه
احتمال ضرر لا يملكه الصبي بنفسه ويملكه بولاية الولي الوصي قلنا ان المحجور عليه اذا توكل
اي قبل الوكالة او تولى الوكالة لغيره صح لان فيه تصحيح عبارته وذلك من اعظم المنافع لان
الانسان انما يباين سائر الحيوانات بالبيان وقد امتن الله تعالى بقوله خلق الانسان علمه البيان
وفيه اهتداؤه الى التصرفات ودرك منافعها ومضارها بالتجربة فكان نفعا بخلاف عبارته في
عبادته في اداء الشهادة بينته على الولاية لما فيه من الالزام وليس هو من اهل الولاية والالزام والوكالة
فلا يشترط فيها اهلية الولاية فيصح توكل الصبي ولم تلزمه العهدة لا الاحكام التي تتعلق بالوكالة
من تسليم المبيع والثمن والخصومة في العيب ونحوها لان في الزامها معنى الضرر ولا يعتد ذلك بالاهلية
القاصرة وباذن المولى تلزمه لان قصور رايه اندفع باذن الولي فصار اهلا للزوم العهدة
وفي بعض النسخ وباذن المولى فكان المراد من المحجور على هذه النسخة العبد المحجور وحكمه
وان كان حكم الصبي فيما ذكرنا حتى صح توكله بغير اذن المولى بكمال عقله ولم يلزمه العهدة دفعا
للضرر عن المولى وباذن المولى يلزمه لالتزام المولى الضرر بالاذن لكن بناء هذه المسئلة على الاصل المذكور
لا يصح الا بان يفسر الاصل بمعنى الاخر فيستقيم تخريجها عليه ولا يخلو عن تمحل فكانت النسخة الاولى اظهر
قوله من اعمال البر ليس بصحيح فان وصيته باطلة عندنا سواء كانت في ابواب البر او لم تكن لكنه لما كان
الخلاف في وصاياه في البر دون غيرها عين هذه الصورة ليمكنه الاشارة الى الخلاف بقوله عندنا
والخلاف في وصية الصبي فاهل المدينة يجوزون من وصاياه ما وافق الحق وهو احد قولي الشافعي
لان هذه الوصية نفع محض لانه يحصل له الثواب بها في الاخرة بعد ما استغنى عن المال بنفسه بالموت
لان اول نفوذ الوصية بعد الموت ولا يحصل له ذلك بغيره فكان وليا فيها بنفسه باعتبار كونها
نفعا محضا والدليل على ان الوصية اخت الميراث والصبي لا يرث عنه بعد الموت يساوي البالغ
فكذا في الوصية بخلاف تبرعه بالهبة والصدقة في حال الحيوة لانه ينقص به ولا ملكه عنه
في حال حيوته ويحتاج الى ماله بنفسه حتى اكتسب احكام الوصية الا انه يحصل له الثواب وهو الولي
فلا يكون فيه وليا بنفسه وعندنا وصيته باطلة سواء كان قبل البلوغ او بعده لانها ازالة الملك
بطريق التبرع في حال الحيوة فلا تصح وما فيها من النفع حصل باتفاق الحال وهو انها حصل المعتق
بزوال عن الملك لم يوص وما ينقلب نفعا باتفاق الحال لا يعتبر كما لو باع شاة اشرفت على الهلاك

لم يع

ما تشرع
اي العبد المحجور
يلزمه
البينة
ملكه

لم يصح البيع مع انه نفع محض في هذه الحالة اذ لو لم يصح البيع يزول ملكه بغير بدل ولكون الشيء اهلا
للهلاك ضررا لم يصح وكما لو باع شيئا من ماله باضعاف قيمته لم يجز وان انقلب نفعا باتفاق
الحال كما لو طلق امرأته المعسرة الشوهاء ليتزوج اختها الموسرة الحسناء لم يجز وان انقلب الطلاق
نفعا محضا في هذه الحالة لان اصل التصرف من المضار لا يعتبر ذلك في اعتبار الاحوال لانه حرجا فيعتبر
في كل باب اصله تيسيرا للامر على الناس ولئن سلمنا ان في ابطاله نفعا من حيث الظاهر وهو
حصول الثواب فيه القول بصحته ترك نفع اعلى منه اذ الارث شرع نفعا محضا للمورث فانه نقل
ملكه الى اقاربه عند استغنائه عنه لكون اولى علة من النقل الى الاجانب وهو افضل شرعا لانه ايصال
النفع الى القريب وصلة الرحم واليه اشار النبي عم بقوله لسعد رض لان تدع ورثتك اغنياء
خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس ولكونه نفعا محضا شرع في حق الصبي لا معنى اخر عن
الارث ترك هذا الافضل وهو ضرر لا محالة فلا يكون مشروعا في حقه لا بغيره لا لانها لا جرم
عماية لو كان الابطال ضررا ان لا يكون مشروعا في حق البالغ قلنا انما شرع في حقه لانه اهلية
كاملة يجوز ان شرع في حقه المضار كما شرع في حقه الطلاق والعتاق والهبة والصدقة
والعوض ولم يشرع ذلك في حق الصغير لقصور اهليته ثم اشار الشيخ الى ما هو حكم الى ما يصح
من النوع الثاني بقوله ولم يشرع ذلك اي المضار في حق الصبي لانه مظنة المرحمة والاشفاق
لا مظنة الاضرار والله تعالى ارحم الراحمين فلم يشرع في حقه المضار المحضة وما ملك ذلك
اي ما هو ضرر محض على الصبي غيره مثل الولي والوصي والقاضي لانه التزم نظرا وليس من النظر
اثبات الولاية فيما هو ضرر محض في حقه فكان المراد من علم شرعية الطلاق والعتاق في حقه
عليهما عند عدم الضرورة والحاجة واما عند تحقق الحاجة اليه فهو مشروع فان الامام شمس الائمة
لم قال في اصول الفقه زعم بعض مشايخنا ان هذا الحكم غير مشروع اصلا في حق الصبي حتى
ان امرأته لا تكون محلا للطلاق قال وهذا وهم عندي فان الطلاق يملك بملك النكاح
اذ الضرورة اثباته اصل الملك وانما الضرر في الايقاع حتى اذا تحققت الحاجة الى صحة
ايقاع الطلاق من جهة لدفع الضرر كان صحيحا قال وبهذا تبين فساد قول من يقول انا
لو اثبتنا ملك الطلاق في حقه كان خاليا عن حكمه وهو ولاية الايقاع والسبب الخالي عن حكمه

الشوهاء

غير معتبر شرعا كبيع الحر والطلاق المبهمة لانا لانسلم خلوه عن حكم اذ الحكم الثابت في حقه
عند الحاجة حتى اذا اسلمت امراته وعرض عليه الاسلام فان فرق بينهما فكان ذلك طلاقا
في قول ابي حنيفة ومحمد رح واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امراته فكان ذلك طلاقا في قول محمد
واذا وجدت امراته مجنونا فخاصمته في ذلك فرق بينهما فكان طلاقا عند بعض المشايخ ولو ورث
الاب او الوصي نصيب الصبي عبدا مشتركا بينه وبين غيره واستوفى بدل الكتابة صار الصبي معتقا نصيبه
حتى يضمن قيمة نصيب شريكه ان كان موسرا وهذا الضمان لا يجب الا بالاعتاق فيكتفي بالاهلية القاصرة حكما
معتبرا للحاجة الى دفع الضرر عن الشريك فعرفنا ان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة فاما بدون الحاجة
فلا يجعل ثابتا اذ لا اكتفاء بالاهلية القاصرة لتوفير المنفعة على الصبي وهذا المعنى متحقق فيما هو ضرر
محض قوله ما خلا القرض اي الاقراض فان القاضي يملكه على الصبي ويملك الاب ذلك في رواية
صيانة الحقوق لما كانت مفوضة الى القضاة انقلب القرض في حق القضاة نفعا محضا وتحقيقه
ان القرض قطع الملك عن العين ببدل في ذمة المفلس اذ الاستقراض في العادة ممن هو فقير غير
مليء فلهذا كان مثل الصدقة وزاد عليها في الثواب لمكان الحاجة فاشبه التبرع بمنزلة
العتق على مال فلا يملكه الا من يملك التبرع ولهذا لا يملكه الوصي لاجل ذلك وصح من القاضي
فقال هو مثلوبا اليه اي الذي اذى اليه المستقرض بواسطة ولاية القاضي بعد العين
في حق القاضي يمكنه ان يطلب مليئا في حال الحاجة ويقرض مال اليتيم كما يقرض
للنظر والبدل مأمون عن التوى باعتبار الملاءة واعتبار علم القاضي وامكان تحصيل المال
منه من غير حاجة الى دعوى وبينة فكان مصونا عن التلف فوق صيانة العين لعرض
التلف اسبابا غير محصورة فصار القرض بهذا الشرط نفعا ومن لم يكن المقرض
قادرا على تحصيله بالمنافع الحاصلة فلذلك كان القرض نظرا من القاضي فملكه على الصبي
دون الاب والوصي لترجح جهة التمليك في حقهما فلا يملكه ولا ب في رواية يملكه لانه يملك
التصرف في المال والنفس فكان بمنزلة القاضي وفي رواية لا يملكه لانه لا يتمكن من تحصيل
المال من المستقرض بنفسه فكان بمنزلة الوصي فاما الاستقراض فمذكور في شرح وقاله
الجامع الصغير لقاضي خان ان الاب لو اخذ مال الصغير قرضا جاز لانه يملك عليه والوصي لو اخذ
مال اليتيم قرضا لا يجوز في قول ابي حنيفة وقال محمد له ذلك اذا كان مليا قادرا على الوفاء

مال العين
قضاء

ذكره في احكام الصغار نقلا عن المنتقى انه ليس للقاضي ان يستقرض مال اليتيم والغائب لنفسه قوله
واما الردة فكذا يعني ان حكم القسم الثاني من حقوق الله تعالى وهي الردة من الصبي العاقل صحيحة
اي معتبرة غير مطلقة في احكام الدنيا والاخرة عند ابي حنيفة ومحمد واصحابنا لا يتعلق الحكم بها حتى لو كان
ابواه مسلمين فارتد عن الاسلام بنفسه والعياذ بالله لا يجعل ذلك عفوا بعذر الصبا فتبين منه امراته
المسلمة ويحرم عن الميراث من المسلمين وعند ابي يوسف والشافعي لا يتعلق الحكم بها لصحة احكام
الدنيا وهو القياس فاما في احكام الاخرة فهي صحيحة على الاتفاق على ما اشار اليه شمس الائمة في اصول
الفقه وان كان اطلاق المبسوط والاسرار يدل على عدم صحتها في احكام الاخرة ولهذا قال ابو المعين
لان دخول الجنة مع اعتقاد الشرك حقيقة والعفو عن الكفر من غير توبة خلاف الاخرة النص
فلا وجه للعفو وجه القياس ان الارتداد ضرر محض لا يشوبه منفعة وذلك لا يصح من الصبي
كاعتاق عبده وطلاق امراته الا يرى انه لا يصح عنه ما هو ضرر يشوبه منفعة كالبيع فما يتمحض
ضررا ويحجر منه على وجه لا يتصور عنه زواله اولى ان لا يصح منه والدليل عليه لو ارتد في
الصبا ولحق فكذلك لا يقتل ولو صحت ردته يوجب قتله بعد البلوغ وجه الاستحسان ان الصبي
في الردة بمنزلة البالغ لان البالغ انما يحكم بردته لتحققها منه وكونها محظورة لا لكونها ... حكم
لانها لا تحتمل ان يكون مشروعا بحال وانها تتحقق من الصبي العاقل كالايمان ومنتهى الحظر
في حقه لانها لا تحتمل ان لا يكون محظورة في وقت من الاوقات والله حق يتحقق بالاشخاص
يجب الحكم بصحتها منه ولم تتبع ثبوتها بعد الاقرار حقيقة للحجر شرعا فان البالغ محجور عن الردة
كالصبي ولم يسقط حكمها بعذر الصبا لانه لا يسقط بعد البلوغ بعذر فكذا بعذر الصبا وفيه
ان جهله يعذر الله تعالى لصالحه العقلاء علما حتى لا يجعل عذرا فاشد جهله وكيف الجهل بالله تعالى
بعد علمه انه اقبح من الجهل بغيره فلم يجعل الارتداد عفوا بل كان صحيحا في احكام الاخرة
بلا خلاف لانه سعادة الاخرة لا يتصور حصولها مع الايمان وقولها لا الارتداد حقيقة لانه
اعتقاد الكفر لم يبق اعتقاد الاسلام ضرورة كما لو تكلم في صلوته او جامع في حجه او اعتكافه
او اكل في صومه فعل لم يبق عليه العبادة لانه لا يتحقق فسادها مع الرضا لانه اثر ثابت فيها
وكذا في احكامها الدنيا لان ما يلزم الصبي احكام الدنيا كحرمان الميراث ووقوع الفرقة انما يلزم
حكما لصحة الارتداد لانها من لوازمه فلا يمكن الحكم بصحة الارتداد الا وهي لازمة احكام
ثم يصح العفو عن مثل الضرر للارتداد في الجهل العفو عن مثل هذا الامر العظيم الذي
لا يحتمل العفو بوجه بواسطة لزوم هذه الاحكام كما اذا ثبت الارتداد تبعا الابوين فان الارتداد

لا يعدم

لجنايته اذا الحرب ولزمه هذه الاحكام لا تمتنع ثبوتها بواسطة لزومها واما عدم جواز قتله
بعد الارتداد فلان القتل ليس من حكم عين الردة ومن لوازمها بل هو يجب بالمحاربة
والصبي ليس من اهلها فلا يجب عليه جزاؤها كما لا يجب على المرأة وكان ينبغي ان يقتل
اذا بلغ مرتدا كما هو جواب القياس لوجود الارتداد بعد الاسلام الا انه لا يستحسن
القتل ويجبر على الاسلام للاختلاف العلماء في صحة الاسلام في الصغر فصار شبهة
في اسقاط القتل ولكن لو قتله انسان قبل البلوغ او بعد البلوغ لا يغرم شيئا والاصل ان
صحة ردته اهدار دمه وليس من ضروراتها استحقاق قتله كالمرأة اذا ارتدت لا تقتل
ولو قتلها انسان لا يلزمه شيء كذا في المبسوط فصل في الامور المعترضة
على الاهلية ولما فرغ الشيخ رح من بيان الاهلية وما يبتني عليها من الاحكام شرع
في بيان الامور المعترضة عليها فيمنعها عن بقائها على حالها فبعضها يزيل اهلية الوجوب
كالموت وبعضها يزيل اهلية الاداء كالنوم والاغماء وبعضها يوجب تغيرا في بعض الاحكام
مع بقاء اصل اهلية الوجوب والاداء كالسفر على ما ستقف على تفصيلها والعوارض
جمع عارضة اي خصلة عارضة او آفة عارضة من عرض له كذا اذا ظهر له يعارض
المضي على ما كان فيه من حد ضرب ومنه سمي المعارضة لان كل واحد من الدليلين يقابل الآخر معارضة
على وجه يمنعه عن اثبات الحكم وسمي السحاب عارضا لمنعه اثر الشمس وشعاعها وسميت هذه
الامور التي لها تأثير في تغير الاحكام عوارض لمنعها الاحكام التي تتعلق باهلية الوجوب او
اهلية الاداء عن الثبوت ولهذا لم يذكر الشيخوخة والكهولة ونحوهما في جملة العوارض ولو
كان فيها الانتهاء لا تأثير لها في تغير الاحكام ولكن تغير بها بعض الامور وقد ذكر بعضها على الايراد
واجيب عنه بانها وان دخلت في المرض لكنها اختصت باحكام كثيرة يحتاج الى بيانها فافردها
بالذكر ثم هي نوعان سماوي وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع بدون اختيار العبد فيه ولهذا نسبت
الى السماء فان ما لا اختيار للعبد فيه ينسب الى السماء على معنى انه خارج عن قدرة العبد
نازل من السماء ومكتسب وهو ما كان لاختيار العبد فيه مدخل وقدم السماوي على
المكتسب لكون الامور العارضية بخروجه عن اختيار العبد اشد تأثيرا في تغير الاحكام
من المكتسب وذكر الصغر من العوارض مع انه ثابت باصل الخلقة لكل انسان لان
الانسان قد يخلو عن الصغر كآدم وحواء صلوات الله عليهما فانهما خلقا كما كانا من غير تقدم
صغر ولان ماهية الانسان لا تعرف بلا صغر ووصف الصغر ولهذا كان الكبير انسانا فكان

الصغر امرا عارضا على حقيقة الانسان ضرورة ولهذا جعل الجهل من العوارض مع انه
امر اصلي قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لانه امر زائد
على حقيقة الانسان وباق معه في حال دون حال كالصغر وانما جعله من المكتسبة وان لم يكن للعبد
فيه اختيار لان العبد قادر على ازالته بتحصيل العلم فكان ترك تحصيل العلم اختيارا مع القدرة
عليه بمنزلة اختيار الجهل وكسبه باختياره ابقاءه وهذا بخلاف الرق حيث لم يجعل من العوارض
المكتسبة وان كان العبد متمكنا من ازالته في الاصل بواسطة الاسلام لانه يتخير اهل الكفر
ولا اختيار للعبد فيه اذ لا تحصل له الحرية بل هي تثبت جبرا كحد الزنا والقذف والرق وبعد ما ثبت
لا يمكن العبد من ازالته فكان من العوارض السماوية ثم انه قدم الصغر في تعداد العوارض احوال
السماوية والجهل في تعداد العوارض المكتسبة لانهما شيئان في الآدمي وقدم الجنون
على الصغر في تفصيل العوارض السماوية لان حكم الصغر في بعض احواله حكم الجنون فقدم
ما ان الجنون اشد لحاق الصغر به قوله واما الجنون فكذا قال الشيخ ابو المعين الامام
الوقوف على حقيقة الجنون لا بعد الوقوف على حقيقة العقل ومحله والتعاريف للعقل معنى يمكن
به الاستدلال من الشاهد على الغائب والاطلاع على عواقب الامور والتمييز بين الخير والشر
ومحله الدماغ والمعنى الموجب لانعدام آثاره وتعطيل افعاله الباعث للانسان على افعال مضادة
لتلك الافعال من غير ضعف في عامة اطرافه وفتور في سائر اعضائه يسمى جنونا ثم انه من اسباب الحجر فما
يتوقف صحته على العقل كلها الجنون كالصبا والرق فانهما من اسباب الحجر نظرا للصغير والمولى
والحجر عن الاقوال لان اعتبارها في الشرع بالعقل والتمييز فلا دونهما لا يمكن اعتبارها شرعا
فلذلك نفذ اقواله كلها ولم تتعلق بها حكم لم ينعقد اجازة الولي فكان المراد من الحجر فيها اخراجها تسمية
من الاعتبار من الاصل وتسمية مجرد اعتبارها توسع بخلاف الحجر في اقوال العبد والصبي لانها
اعني بعقل فيجوز ان تعتبر ولكنها لم تعتبر لحق المولى والصبي فكان اطلاق الحجر فيها بطريق الحقيقة
فاما الافعال فانها توجد حسا لا مرد لها فلا يتصور الحجر فيها شرعا فلذلك يواخذ بضمانها
لا الاموال على الكمال وهو مع ذلك اهل للحكم وهو ثبوت الملك له المضمون فيسقط ما كان
ضررا يحتمل السقوط احترز به عما لا يحتمل السقوط كالايمان والاجزاء من لا حق كضمان المتلفات
ووجوب الدية والارش ونفقة الاقارب فانها لا تسقط بالجنون كما لا تسقط بالصبا واما الذي
يحتمل السقوط مثل الصلاة والصوم وسائر العبادات فلا يجب عليه لانه الزام عليه نوع
ضرر به حقه وانه يسقط باعذار عن البالغ العاقل فيسقط عن المجنون اذا وجد شرطه وهو

وهو لا يتراد على ما بقي وكذا الحدود والكفارات لانها تسقط بالشبهات ولا عذر اوضح مسقط
الجنون المزيل للعقل الكاشف لا وجه وكذا الطلاق والعتاق والهبة وما اشبهها من المضار لانه
غير مشروع في حقه حتى لا يملكها عليه وليه كما لا يشرع في حق الصبي لانها من المضار المحضة
قوله واذا امتد الخ وكان القياس ان يجعل الجنون مانعا لوجود العبادات كلها اصليا
كان او عارضيا طال او قصر كما هو قول زفر لانه يعدم الاهلية للاداء بعدم
العقل وبدون الاهلية لا يثبت الوجوب بخلاف الاغماء فانه لا ينافي العقل والا يزول به
عجز عن استعمال آلة العقل وكالنوم وكان العقل ثابتا كما كان كمن عجز عن استعمال السيف مع وجوده
فكان في السيف لا [illegible] الملائكة والحنفوه بالنوم والاغماء وذلك لان الجنون
من العوارض كالاغماء والنوم وقد الحق النوم والاغماء بالعدم في حق كل عبادة لا يؤدي ايجابها
الى الحرج على المكلف بعد زوالهما وجعل كانهما لم يوجدا في حق ايجاب القضاء ولم العبادة
كانت واجبة حقا من غير عذر فالحق الجنون الموصوف بكونه عارضا بهما بجامع ان كل واحد
عذر عارض زال قبل الامتداد لا ترى ان الشرع الحق العارض بالعدم في حق صحة الاداء لما ثبت
حتى ان من نوى من الليل الصوم ثم نام او اغمي عليه او جن ولم ينتبه او لم يفق الا بعد غروب
الشمس يصح صومه مع ان الامساك فيه ركن وهو فعل مقصود ولا بد فيه من التحصيل بالاختيار
وما به من الحفظ فقد فقد اختياره لكن بعد زوال العذر جعل هذا الفعل بمنزلة الفعل الاختياري
بالحاق العذر الزائل بالعدم واذا كان كذلك في حق الاداء الذي هو المقصود ففي حق
الوجوب الذي هو وسيلة اولى ان يجعل كذلك هو فيه ان الشرع الحق العارض بالعدم في حق
الاداء وقت تعذره حيث حكم بصحة الفعل الموجود في حالة النوم والاغماء وبعد في حق الوجوب
الحق العارض بالعدم بعد زواله وجعل السبب الموجود في تلك الحالة معتبرا في حق ايجاب القضاء و الاداء
عند زوال العارض فكان اولى بصحة فاما اذا كثر الجنون بان امتد وصار لزوم القضاء مؤديا بعد
الى الحرج وهو الحرج في القضاء لدخوله في حد الكثرة فبطل القول بالاداء لانه يلزم منه دفعا للحرج
في القضاء ونعلم الوجوب الى نفس الوجوب ايضا لانعدام الاداء فان السبب لا يوجب الوجوب
لا لعينه بل الوجوب الى القضاء والاداء فاذا تعذر ذلك لم يكن في الوجوب فائدة وهذا
القياس والاستحسان في الجنون العارض بان بلغ عاقلا ثم جن ثابتان بلا خلاف بين اصحابنا
فاما الجنون الاصلي بان بلغ مجنونا فمثل الصبا عند ابي يوسف حتى لو افاق قبل انسلاخ شهر رمضان
بعد بلوغه مجنونا او قبل تمام يوم وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى من الشهر والاقضاء ما فاته

من الصلوات

٢٣٤

من الصلوات عنده وعند محمد [illegible] وهو ظاهر الرواية هو مثل الجنون العارض وقيل الاختلاف
على العكس وجه الفرق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل في وقت نقصان الدماغ لافة
فيه مانعة له عن قبول الكمال فبقيت له علاجا خلق عليه ضعفا لا صالحا فكان امرا اصليا فلا
يحتمل الالحاق بالعدم فيلزمه الحقوق مقتصرا على الحال فاما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد
كمال الاعضاء واستيفاء كل منها القوة فكان معترضا على المحل الكامل بالحقوق لافة عارضة فيحتمل
الحاقه بالعدم وعند انقطاع الحرج في ايجاب الحقوق ووجه المساواة بينهما ان الحكم ان الجنون
الحاصل قبل البلوغ من قبيل العوارض ايضا لانه لما زال دل ذلك على حصوله عن امر عارض جبل عليه دماغه
على اصل الخلقة لا لنقصان خلق عليه فكان مثل العارض بعد البلوغ قوله وحد
الامتداد كذا اعلم ان الامتداد في الصوم والصلوة وسائر العبادات يحصل بالكثرة الموقعة في الحرج
لان الجنون اذا امتد لا بد من ان يكون ايجاب العبادة معه موقعا في الحرج لا اذا لم يمكن اداء العبادة
مع الجنون فاذا زال وقد وجبت العبادات عليه في حال الجنون اجتمعت واجبات حال الجنون
وحالة الافاقة في وقت واحد فيحرج في ادائها لكثرتها ثم لما لم يكن للكثرة نهاية يمكن ضبطها اعتبر
ادناها وهو ان يستوعب العذر وظيفة الوقت الا ان وظيفة الصلوة يوم وليلة وهو وقت
قصير في نفسه فوكلت كثرتها بدخولها في حد التكرار ولا تعذر الامتداد في الصوم بان يستوعب الجنون
شهر رمضان وهذا اللفظ يشير الى انه لو افاق في جزء من الشهر ليلا او نهارا له يجب عليه القضاء
وهو ظاهر الرواية وذكر في الكامل نقلا عن شمس الائمة الحلواني انه لو كان مفيقا في اول
ليلة من رمضان ولا افاقة فيه [illegible] وكذا لو افاق في ليلة من الشهر ثم اصبح مجنونا او افاق في يوم
من رمضان في وقت النية لزمه القضاء ولو افاق بعده اختلفوا فيه والصحيح انه لا يلزمه
القضاء لان الصوم لا يفتتح فيه وانما تعتبر الكثرة في الصوم كما اعتبر في الصلوة لوجهين احدهما
انا انما شرطنا دخول الصلوات في حد التكرار لتاكيد وصف الكثرة فان اصل الكثرة يحصل باستيعاب
الجنس وانما صار الى المؤكد اذا لم يرد المؤكد على الاصل وفي باب الصوم يرد المؤكد
على الاصل اذ لا يأتي وقت وظيفة اخرى ما لم يمض احد عشر شهرا فيرداد ما جعل تابعا على
الاصل وهو فاسد والكلام عليه زيادة المرتين على المرة الواحدة في الوضوء فانما شرع للتاكيد فانها
الفرض مع انها اكثر عددا من الاصل لانها لم تشرع شرطا لاستباحة الصلوة بطريق الوجوب
بل الزائد سنة والسنن والنوافل وان كثرت لا تماثل الفرض فلا يرد نقضا الخ

ان السبب لليلة المماثلة من التسع والاحاد وقد حصل بخلاف ما نحن فيه ان الاداء فيه شرطا
كالاهل فلم يجز ان يكون مثلا له والحاصل ان الصوم وظيفة السنة لا وظيفة الشهر وان كان
اداؤه في بعض اوقاتها كالصلوات الخمس وظيفة اليوم والليلة وان كان اداؤها في بعض
الاوقات ولهذا كان رمضان الى رمضان كفارة لما بينهما وجعل صوم رمضان مع ست من شوال
بمنزلة صيام الدهر كله كما ورد به الحديث ثم لما مضى الشهر دخل وظيفة اخرى اذ لا استيعاب
لا يتحقق الا بوجود جزء من شوال فكان الجنس كالمكرر حكما وحقيقة وهذا الكلام في بر
فلا حاجة الى اعتبار تكرار جنس الواجب فكان هذا خلاف ما قال ابو حنيفة وابو يوسف في الصلاة
على ما ستعرف في قوله وفي الصلاة ان يزيد الجنون على يوم وليلة اختلفوا اصحابنا فيما
يحصل به التكرار فاعتبر محمد دخول نفس الصلاة في حد التكرار بان يصير الصلوات ستا في حد التكرار
ليتحقق به واعتبر ابو حنيفة وابو يوسف دخول وقت الصلاة في حد التكرار واعتبر الزيادة على يوم
وليلة باعتبار الساعات واليه يشير لفظ الكتاب وفائدة الخلاف يظهر فيما اذا جن بعد طلوع
الشمس ثم افاق في اليوم الثاني قبل الزوال او قبل دخول وقت العصر فعند محمد يجب
عليه القضاء لان الصلوات لم تصر ستا فلم يدخل الواجب في حد التكرار حقيقة وعندهما لا قضاء
عليه لان وقت الصلوات الخمس وهو اليوم والليلة قد دخل في حد التكرار وان لم يدخل الواجب
فيه والوقت سببا جعل الواجب الذي هو سببه للتيسير على المكلف باسقاط الواجب
عنه قبل صيرورته مكررا كما اقيم السفر مقام المشقة قوله وفي الزكوة ان الامتداد
في الزكوة ان يستغرق الجنون الحول عند محمد رحمه الله وهو رواية ابن رستم عنه ورواية الحسن
عن ابي حنيفة والمروي عن ابي يوسف في الامالي قال حد ذلك لا حكم الحول وهذا هو الاصح لان الزكوة
لا يدخل في حد التكرار الا بدخول السنة الثانية وروى هشام عن ابي يوسف امتداده في حق الزكوة
باكثر السنة ونصف السنة ملحق بالاقل لان كل وقتها الحول الا انه جعل فقدر باكثر السنة
عملا بالتيسير والتخفيف ولان اعتبار اكثر السنة ابرار حق من اعتبار حقيقتها وان زال الجنون
قبل الحول الذي ذكرنا في كل عبادة وهو اصلي كان على الاختلاف المذكور بين ابي يوسف
ومحمد على ما ذكرنا في الصلاة والصوم وما نحن في حق الزكوة فما اذا بلغ الصبي مجنونا
وهو مالك النصاب فزال جنونه بعد مضي ستة اشهر ثم تم الحول من وقت البلوغ وهو
مفيق وجبت عليه الزكوة عند محمد لانه لا فرق بين الاصلي والعارضي فلا تجب عند
ابي يوسف بل يستانف الحول من وقت الافاقة بمنزلة الصبي الذي بلغ الان عنده ولو كان

الجنون

صلوات صيبا
التكرار

مقام

حق م

عند تمام

الجنون عارضا فزال بعد ستة اشهر تجب الزكوة ثم الحول الا بعد ما قال لانه زال قبل الامتداد
في الكل ولو زال الجنون بعد مضي احد عشر شهرا تجب الزكوة عند محمد رحمه الله سواء كان
اصليا او عارضيا لوجود الزوال قبل الامتداد ولمساواة الاصلي العارضي عنده
وعند ابي يوسف لا تجب لوجود الزوال بعد الامتداد قوله واما ما كان حسنا
لا يحتمل غيره مثل الايمان بالله تعالى فمشروع في حقه بطريق التبعية كما شرع في حق الصبي ولم يصح
الاداء منه حتى صار مؤمنا تبعا للابوين او احدهما وما كان قبيحا لا يحتمل غيره مثل الكفر فثابت
في حقه بطريق التبعية ايضا حتى انه يصير مرتدا تبعا للابوين الخ معروف القضاء ولو كان في حقه
عن ثابت لا الكفر بالله تعالى قبيح لا يحتمل العفو فلا يمكن القول برفعه بعد تحقق الوجوب
وان ثبت في حقه الكفر لانه يتبع لابويه في الدين الا ترى ان الاسلام لما يمكن ان يثبت في حقه
بطريق الاصالة لعدم عقله كما ذكرنا وانما يثبت بطريق التبعية فاذا ارتد ابواه ولحقا
التبعية في الاسلام لا وجه لا جعله مسلما بطريق الاصالة فلو لم يحكم بردته لوجب ان يبقى
ردته وهو فاسد فلزم القول بثبوت الردة في حقه ضرورة وانما تثبت الردة في حقه
تبعا اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا بدار الحرب فان لحقاه بدار الحرب وتركاه
في دار الاسلام لا تثبت الردة في حقه لانه مسلم تبعا للدار لا الاسلام اذ الاسلام يثبت بالاحد الابوين
والدار فاذا بطل حكم الاسلام من جهة الابوين ظهر اثر دار الاسلام لانه خلف عن الابوين
ولو ادرك عاقلا مسلما وابواه مسلمان ثم جن فارتدا ولحقا بدار الحرب لم يصر تبعا لهما
في الردة لانه صار اصالة في الايمان فلا يصير تبعا بعده وكذا لو اسلم قبل البلوغ وهو عاقل
ثم جن ثم تبع ابويه لانه صار اصالة في الايمان بتقرر ركنه منه وهو الاعتقاد والاقرار فلا يعلم
ذلك الا بالاسباب التي اعترضت فيبقى مسلما كما ذكر في الجامع قوله واما الصغر فانه في اول
احواله مثل الجنون فسقط عن الصغير باسقاط عن المجنون ولم يصح ادائه ولا التكليف بوجه لانه
ان الصغير الضمير راجع الى ما دل عليه الصغر عدم العقل والتمييز كالمجنون والتمييز مختص بجميع
الحيوانات به يعرف ما يحتاج اليه من المنافع والمضار التي تتعلق بها بقاؤها وهاد كتبه الله
تعالى في طباعها والعقل مختص بالانسان به يدرك عواقب الامور وحقائق الاشياء وتدل عليه
الصغير كالبهائم في اول احواله وكان مثل الجنون بل ادون في حاله لانه قد يكون المجنون تمييز ولا يكون

الحقوق

تمام

بعض ... حقه

أو عقل وهو عديم للأمرين وأما إذا عقل أي ترقى الصبي عن أدنى درجات الصغر إلى أعلاها
وظهر فيه شيء من آثار العقل فقد أصاب ضربا أي نوعا من أهلية الأداء وكان ينبغي أن يثبت في حقه
وجوب الأداء بحسب ذلك لكن الصبا عذر مع ذلك أي مع أنه قد أصاب ضربا من الأهلية
لأنه قاصر العقل بعد لبقاء الصبا وعدم العقل غاية لا عقلا فيسقط به أي بعذر الصبا
ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى مثل الصلوة والصوم وسائر العبادات وغير
الحدود والكفارات فإنها تحتمل السقوط بأعذار وتحتمل النسخ في أنفسها وهي أجزية جعلت
مثل الوقت والمال والنية فيجوز أن تسقط بهذا العذر الذي هو أدنى من الأعذار وإن لا
يجعل ذلك للإيجاب إيجابا في حق الصبي لعدم الخطاب ولكن لا يسقط عنه ما لا يحتمل السقوط
مثل فرضية الإيمان فإنه فرض دائم لا يحتمل السقوط لأنه تعلق بالدائم منزه عن التغير
والزوال وكان وجوب التوحيد دائما بدوام الألوهية لكن قد تعذر الجبر لا الأداء بعذر
حقيقي أو تقديري وتحمل الطهارة مع بقاء الوجوب كما يعذر أداء الصلوة بعذر حقيقي أو تقدير
كالنوم وتحمل الطهارة مع بقاء الوجوب فلا حجر إذا أداه الصبي كان فرضا لا نفلا على ما مر بيانه
قوله وجملة الأمر أي الأمر الكلي في باب الصغر حاصل أحكامه أنه يوضع عن الصبي العهدة
أي يسقط عنه عهدة ما يحتمل العفو والمراد بالعهدة هنا لزوم ما يوجب التبعة والعهدة
وقيل اسم لموجب المؤاخذة وهنا العهدة بإحداث الفعل الماضي وهو الوجوب كالمغرور
من الرزق ويصح منه وله أي من الصبي بأن يباشر بنفسه وللصبي بأن يباشر غيره له أجلها إلا
عمله فيه إلى الأرض فيه كقبول الهبة ونحوها مما هو نفع محض لأن الصبا من أسباب المرحمة
طبعا فإن كل طبع سليم يميل إلى الترحم على الصغار شرعا لقوله عم من لم يرحم صغيرنا
ولم يوقر كبيرنا فليس منا فيجعل سببا للعفو عن كل عهدة يحتمل العفو أي جعل الصبا سببا
لإسقاط كل تبعة وضمان يحتمل السقوط عن البالغ بوجه ما لا يحتمل العفو والحرمان
بما عن الدية فإنها لا تحتمل العفو عن حقوق العباد فإنها حقوق محترمة تجب
لمصالح المستحق ويتعلق بقائها فلا تمتنع وجوبها بسبب الصبا كما لا تمتنع
في حق البالغ بعقله وبعدالته وإن الصبا سبب العفو عن كل عهدة يحتمل العفو
لا يحرم الصبي عن الميراث بسبب القتل حتى لو قتل مورثه عمدا أو خطأ يستحق ميراثه

لان

لأن موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو وبأعذار كثيرة فيسقط بعذر الصبا ولو
كان المورث مات حتف أنفه ولأن الحرمان ثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي
لا يصلح سببا للعقوبة لتقصير معنى الجناية في فعله بخلاف الدية فإنها تجب بعصمة
المحل بعد أهلية لوجوبها عليه إذ الصبا لا ينفي عصمة المحل ولا يلزم عليه أنه على علم
حرمان الصبي على الإرث بالقتل حرمانه بالرق والكفر حتى لو ارتد الصبي العاقل أو كان
رقيقا لا يستحق الإرث من قريبه الحر لأن الرق ينافي أهلية الإرث لأن الأهلية أهلية الملك
إذ الوراثة خلافة في الملك والرق ينافي الملك لما بيناه ولأن الحر لا يورث الرقيق عن قريبه
لورث الأجنبي عن الأجنبي حقيقة لأن الرقيق لما لم يكن أهلا للملك صار الملك ابتداء
للمولى وذلك بالملك والأخذ الحق بالأموال والمال الذي هو أهل للوارث وكذلك الكفر
أي وكالرق الكفر في أنه ينافي الإرث لأن الكفر ينافي أهلية الولاية على المسلم لقوله عز وجل
ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والإرث يبنى على الولاية ألا يرى إلى قوله إخبارا
عن زكريا عليه السلام فهب لي من لدنك وليا يرثني فإنه يشير إلى أن الإرث مبني على الولاية
كذا ذكر الشيخ فخر الإسلام وشمس الأئمة والعلامة الحنفي وهو الإرث ههنا الحكم سببه وهو
الولاية فكانت في الكفر أو عدم أهلية أي أهلية المستحق أو عدم أهلية الحق المستحق كما في الرق
لا بعد جزاء إذا الإبعد عقوبة فلا يمتنع بسبب الصبا ألا يرى أن حرمان الملك لا على الإطلاق لعدم الكلام
والعتاق لعدم ملك الرقبة لا يعد ذلك عقوبة فكذا هذا ثم الشيخ لم أشار ههنا إلى
أن الولاية سبب للإرث وذكر في عامة الكتب أن سبب الإرث هو اتصال الشخص بالميت
بقرابة أو زوجية أو ولاء ولعل هذا كانت الولاية من شروط الأهلية كالحرية لا أن الشيخ
لم ما نظر إلى أن الكافر لا يحرم بكفره عن أهلية الإرث مطلقا فإنه يرث من كافر آخر وذلك
لا يثبت بدون الأهلية بخلاف الرقيق فإنه لا يرث من أحد أصلا فلم يكن أهلا للمورث
بوجه جعل الكفر مزيلا للسبب والرق مزيلا للأهلية فعلى هذا يكون الاتصال بالميت
مع الولاية سببا فيما بعد والولاية بعض السببية قوله وأما العته بعد البلوغ
فكذا العته آفة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه بعض
كلامه كلام العقلاء وبعضه كلام المجانين فكذا سائر أموره فكما أن

تمام

تبوع

الجنون فيشبه اول احوال الصبا في عدم العقل ويشبه العته اخر احوال الصبا في وجود اصل
العقل مع تمكن خلل فيه وكما الحق الجنون باول احوال الصغر في الاحكام الحق العته باخر احوال
الصبا مع العقل فيصح اسلام المعتوه وتوكيله ببيع مال غيره وطلاق منكوحة غيره واعتاق عبد
غيره ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي العاقل لكن العته يمنع العهدة اي ما يوجب الالزام
عليه ويوجب ضررا كالصبا فلا يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع والشراء بنقد الثمن وتسليم المبيع ولا يرد
عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة فيه ولا يصح طلاقه امرأة نفسه ولا اعتاقه عبد نفسه باذن الولي
ولا بغير اذنه ولا بيعه والشراء لنفسه بدون اذن الولي لان كل ذلك من العهدة المضار ولما ذكر
ان العهدة ساقطة عن الصبي والمعتوه لزم وجوب ضمان ما يستهلك من الاموال فليس بعهدة اي ليس
من العهدة المنفية عنهما لان المنفي عنهما عهدة يحتمل العفو الخ وضمان المستهلك لا يحتمل العفو
شرعا لانه حق العبد لان العهدة اذا اضيفت في حقوق العباد تراد بها ما يلزم بالعقود
في اغلب الاستعمال وهو المراد بها وضمان المستهلك ليس من هذا القبيل فلا يكون عهدة ولكن الضمان
شرع جبرا لما استهلك من المحل المعصوم فيلزمه قدرا بالمثل وكون المستهلك صبيا معذورا او معتوها
لا ينافي عصمة المحل لانها ثبتت لحاجة العبد اليه لتعلق بقائه وقوام مصالحه بها
والصبا والعته لا يزيل حاجته اليه فبقي معصوما فيجب الضمان على المستهلك ولا يمنع عذر
الصبا والعته حال حقوق الله تعالى فانها يجب بطريق الابتلاء وذلك يتوقف على كمال العقل
والقدرة وبخلاف الحقوق الواجبة بالعقود اي بالتزام المعتوه في حقهما قوله
ويوضع عنه اي عن المعتوه الخطاب كما وضع عن الصبي فلا يجب عليه العبادات ولا اثر في حقه العقوبات
كما في حق الصبي وهو اختيار عامة المتأخرين وذكر القاضي الامام ابو زيد في التقويم ان حكم العته
حكم الصبا الا في حق العبادات فانا لم نسقط به الوجوب احتياطا في وقت الخطاب وهو البلوغ
بخلاف الصبا لانه وقت سقوط الخطاب وذكر صدر الاسلام شيخ ابو اليسر اهل الاصول ان بعض
ان بعض اصحابنا ظنوا ان العته غير ملحق بالصبا بل هو ملحق بالمرض حتى لا يمنع وجوب العبادات
وليس كما ظنوا بل العته نوع جنون فيمنع وجوب اداء الحقوق جميعا اذ المعتوه لا يقف
على عواقب الامور كالصبي ظهر فيه قليل عقل وتحقيقه ان نقصان العقل لما اثر في سقوط
الخطاب عن الصبي كما اثر عدمه في حقه اثر في سقوط الخطاب بعد البلوغ ايضا كما اثر

عدم

ولا اعتاق

عدمه في حقه اثره في سقوط الخطاب بعد البلوغ ايضا كما اثر عدمه في السقوط اذا بلغ مجنونا
لان الاثر للبلوغ اي مع كمال العقل فاذا لم يتحقق الكمال لم يعمل فيه فكان البلوغ وعدمه
سواء في الخطاب فيسقط عن المعتوه كما يسقط عن الصبي في اول احواله تحقيقا للفضل ومواساة لاذكر
انه مكلف ما ليس في الوسع ويسقط عن المعتوه كما يسقط عن الصبي في اخر احواله تحقيقا للفضل
ورفع الحرج عنه نظرا له ورحمة عليه ويولى عليه اي علمه ان تثبت الولاية على المعتوه لغيره كما يثبت على الصبي
لان ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل مظنة النظر والمرحمة لانه دليل العجز والي هو على غيره
لانه عاجز عن التصرف بنفسه فلا يصلح لولاية التصرف على غيره ولما جمع الشيخ بين احوال
الصبا والجنون في اول احواله والعته في اخر احواله ذكر ما يقع به الفرق بين هذه الاشياء من الحكم فقال وانما يفترق
الجنون والصغر في انه لا فرق بين الجنون والصغر والمراد بالصغر اول احواله الذي لا عقل فيه الصبي
لان هذا العارض اي الجنون غير محدود اذ ليس له وقت معين ينتقل اليه فيقبل اذا اسلمت
امرأة المجنون عرض على ابيه او امه الاسلام في الحال ولا يؤخر العرض الى ان يعقل المجنون
لان فيه ابطال حق المرأة والصغر محدود فوجب تأخير العرض الى ظهور اثر العقل حتى لو ورد
المعارضة فيه الصغر الذي لا عقل له وقعت الفرقة بينهما اسلمت المرأة وطلبت الفرقة لم يفرق بينهما
وتوكيا عليه حتى يعقل الصبي فلا يجب عرض الاسلام على احد في الحال لان الصغير حق الا ما ستبقى الكلام
باسلام مثله وفي تعجيل تفويت وليس في تأخير الفرقة الا تأخير غير حرج ولا ابطال الحال
لان عقل الصبي في اوانه موعود على ذلك اجرى الله تعالى عادته فكان انتظارا واية ماذا عقل
يعرض عليه القاضي الاسلام لان الخطاب يتوجه عليه ولا ينتظر الى البلوغ كذا في شرح الجامع قوله
واما الصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا يفترقان يعني في وجوب العرض [illegible] الاكثر كان
في سائر الاحكام حتى لو اسلمت امرأة المعتوه صح وجود اصل العقل كاسلام الصبي العاقل
[illegible] على [illegible] اسلامه [illegible] بخلاف المجنون لان اسلامه [illegible] بعد
العقل [illegible] العرض والحال [illegible] وان الواجب في حق الصبي العرض على نفسه دون وليه
وفي حق المجنون العرض على وليه دون نفسه فحصل بما ذكرنا ان المجنون يساوي المعتوه
والصبي العاقل في وجوب العرض في الحال فقط [illegible] والصحيح صحة العرض على وليه
وفي حقهما العرض على انفسهما ويفارق المجنون الصغير في الصحيح الحال وفي الوجه على الولي

تمام

اقضا وعارض الصوم العصر الذي العذر في الوجوب في الحال فيسار وبه الوجوب على النفس
دم الوطء وكذا الصبي العاقل قوله واما النسيان فكذا جعل النسيان معنى يعتري الانسان
بلا اختيار موجب الغفلة عن الحفظ وقيل هو غفلة عن الجهل الطاري وقيل زوال الادراك
النفس بالنوم والاغما وقيل هو جهل الانسان بما كان يعلمه ضرورة مع علمه بامور كثيرة لا بآفة
واحترز بقوله بامور كثيرة عن النائم والمغمى عليه فانهما خرجا بالنوم والاغماء عن ان يكونا عالمين باشياء
كما تعلمها قبل النوم والاغماء وبقوله بآفة عن الجنون فانه جهل بما كان يعلمه الانسان قبل مع كونه ذاكرا
لامور كثيرة لكنه بآفة وقيل هو آفة تعرض للمخيلة ما تعجز عن العاقبة ما يورد من الذكر فيها وقيل
هو لغير بلا من الحفظ الى التعرف او كل عاقل يعلم النسيان من نفسه كما يعلم الجوع والعطش
ثم انه لا ينافي نفس الوجوب ولا وجوب الاداء لانه لا يخل بالاهلية ايجاب الحقوق على الناسي
لم يوجد الا ما عدم الحرج ليمتنع الوجوب اذ الانسان لا يخلو عن النسيان قط فلو اعتبر عذرا خلف
حال الكمال غالبا فصار كالنوم لكنه ان النسيان اذا كان غالبا في حق من حقوق صاحب الشرع
بحيث يلازم الاداء ولا ان لا يخلو الطاعة عنه لا عذر مثل النسيان في الصوم
فانه غالب فيه لان الطبع لما ادعى الى الاكل والشرب بسبب الصوم اوجب ذلك نسيان الصوم
لان النفس لما اشتغلت بشيء يكون ذلك سببا لغفلتها عن غيره عادة والتسمية في الذبيحة
اي وكنسيان التسمية في الذبيحة فان ذبح الحيوان يوجب خوفا وهيبة لتنفر الطبع
عنه وتغير حال البشر فلعل لا يحسن الذبح كثير من الناس فكثر الغفلة عن التسمية في مثل
الحال لاشتغال قلبه بالخوف فجعل عذرا لكن انه جعل النسيان عفوا عن اسباب العفو
في حق الله تعالى فجعل كان النطق لم يوجد مع الصوم وجعل كان التسمية قد وجدت في ذبحه
الذبيحة وانما جعلت التسمية من حقوق الله تعالى لان الله تعالى رتب على وجودها الحل وعلى
عدمها الحرمة فحق الله تعالى لان النسيان المذكور من جهة صاحب الحق اعتبر عذرا
لحدوثه لصنع الله تعالى ... الكلمة فيصلح سببا للعفو بخلاف
حقوق العباد حيث لم يجعل النسيان فيها سببا للعفو حتى لو اتلف مال انسان ناسيا
يجب عليه ضمانه لان حقوق العباد محترمة لما ... للابتلاء ... المعذرة
حي الابتلاء ... وفيسعى حقوقا ... الامر من الله ...

وبالنسيان

بالنسيان العفو هذا الاستحقاق ولا يمتنع ... واما حقوق الله تعالى فما بدا
لانه جل جلاله غني عن العالمين وله ان يبتلي عباده بما شاء فكان ايجاب الحقوق على الجاهل
ابتلاء لهم مع غناه عن العالم واقرارهم بان الله تعالى ... جاهلا ... نفسه لان الله
غني عن العالمين ولا ابتلاء لا يتحقق مع العجز ... العلم ويجوز ان يجعل النسيان عذرا في حقه
بحقوقه اذا دل الدليل عليه قوله ولهذا اي ولان النسيان الغالب جعل عذرا قلنا
ان الاسلام الناسي لما كان غالبا ... والفعل لا وجه ... انما الفعل ... الوطء
فكذا مثل النسيان في الصوم يجعل عذرا بخلاف الصلاة ... الكلام في جميع الاحوال
لان النسيان فيها غير غالب ... الهيئة ... فكذا ... عن النسيان اذ ... وكان ... عن
في فعله وتقصيره فلا يجعل عذرا لانه ليس مع النسيان المنصوص عليه قوله واما النوم
فكذا النوم فترة طبيعية يحدث في الانسان بلا اختيار منه ويمنع الحواس الظاهرة والباطنة
عن العمل مع سلامتها واستعمال العقل مع قيامه فيعجز العبد عن اداء الحقوق وعند
اهل الطب هو سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة منحصرة في الدماغ الروح
النفسانية من الجريان في الاعضاء قوله واما النوم فعجز عن ... الاداء
لا عدم ... داخل في ... فان اثر النوم قوله فاوجب تأخير الخطاب بالاداء نتيجة
فعله فعجز عن استعمال القدرة واللام متعلق بالخطاب يعني لما كان النوم عجزا عن ... كان
حكمه تأخير حكم الخطاب في حق العمل لا سقوط الوجوب لاحتمال الاداء حقيقة بالانتباه
او احتمال خلفه وهو القضاء على تقدير عدم الانتباه وهذا لان ... العجز لا يسقط اصل الوجوب
وانما يسقط وجوب الاداء الا حين القدرة ... لان الوجوب ... الواجب
فحينئذ يسقط دفعا للحرج والنوم لا يمتد غالبا بحيث يحرج العبد في قضاء ما يفوت
حال نومه ... فلم يسقط الوجوب لانه لا يخل بالاهلية قوله
بطلت عباراته ... في الاحكام ... قوله وهو ... الاختيار يعني لما ... النوم
الاختيار ابطل ... ولم ... النائم ... عن الاختيار
مثل الطلاق والعتاق والاسلام والردة والبيع والشراء ...
والاختيار ... الطبيعي فلا يعتبر قوله ولم يتعلق ... قراءة المصلي
... قائما ... المختار ... الاختيار بالنوم وكذا

يعتبر قياما وركوعا وسجوده من الفرائض لعدم وقوعها اختيارا واما القعدة الاخيرة فلا نقض
فيها عن محمد رح وقيل انها تعاد من الفرض لانها لمستقر بركن وبناها على الاسترخاء فيلايم
النوم فيجوز ان يعتد به من الفرض بخلاف سائر الافعال لان مبناها على المشقة فلا تتادى
في حالة النوم وذكر في المبتغى اذا نام في القعدة كلها فعليه ان يقعد قدر التشهد فان لم يقعد
فسدت صلوته وذكر في النوادر ان الامام [illegible] عن المرض الى الشيخ حل الامام كالمبتدئ تطرف
حق العاصي كان الاحر [illegible] مكلف القايم صلوته ثم تفسد صلوة الناعس بكلام العمد ولا
ممن الاتمر لان وهو مختار الشيخ والامام فخر الاسلام وذكر في المحيط وفتاوى قاضي خان والخلاصة
ان صلوته تفسد من غير ذكر خلاف وفي النوادر اذا تكلم في صلوته ومن النوم تفسد صلوته
مع المتعارف اذا قهقه النائم في صلوته فلا رواية فيها عن محمد رح وذكر وقال الحاكم ابو محمد الكاملة
تفسد صلوته ولا يكون حدثا لانه حدث بالنص ان القهقهة في صلوة ذات ركوع وسجود حدث
والفرق في الاحداث بين النوم واليقظة الا يرى انه لو احتلم يجب الغسل [illegible] يجب الغسل كما
لو انزل بالشهوة في اليقظة تفسد صلوته لان النائم في الصلوة كالمستيقظ وبهذا اخذ عامة
المتاخرين احتياطا كالنائم اذا المغمى عليه وعن [illegible] انه يكون حدثا والفساد
صلوته حتى لو كان له ان يتوضأ ويبني على صلوته بخلاف اشتباه الانفصال الصلوة بالقهقهة
اعتبارا بمعنى الكلام فيها وقد زال بالنوم لقولنا لاختيار انما يحقق الحدث ولا الفتقر الى
الاختيار فلا يمنع النوم وكانت القهقهة في هذه الحالة حدثا سهوا بمنزلة الرعاف في حق افساد
الصلوة وقيل تفسد صلوته ولا يكون حدثا وهذا هو المذكور في عامة نسخ الفتاوى لافساد
الصلوة اعتبار معنى الكلام في القهقهة والنوم لا يقطع في حق الكلام عند الاكثر ولا يكون
حدثا باعتبار معنى الجناية وقد زال بالنوم الا يرى ان قهقهة الصبي في الصلوة لا يكون حدثا
لزوال معنى الجناية عن فعله ومختار المصنف وفخر الاسلام انها لا تكون حدثا لزوال
معنى الجناية عنها بالنوم ولا تفسد الصلوة ايضا لان النوم يبطل حكم الكلام فيتبين لما ذكرنا ان
قوله هو الصحيح متعلق بالمسائل الثلث في الاخير وجاء قوله [illegible] الاغماء فتور [illegible]
القوى ويعجز عن اداء [illegible] مع قيامه حقيقة كذا ذكره الشيخ ابو المعين [illegible]
به فتور [illegible] طبيعي ولا دخل للنوم فيه [illegible] الاعتراض [illegible] القوى [illegible]
لا يحتمل الاهلية [illegible] الوجوب [illegible] الاختيار واوجب [illegible] استعمال العقل
اوجب تاخير الخطاب بالاداء [illegible] ثم اشار الى الفرق [illegible] النوم

في الحقيقة والحكم حدث ومعلوم ان الاغماء اشد من النوم يعني في كونه عارضا وفي تفويت الاختيار
فاستطلاقه لان النوم فترة اصلية اي طبيعية بحيث لا يخلو الانسان عنه في حالة صحته فمن هذا الوجه
يحتمل كونه عارضا ولكن يحقق العارضية من اعتبار انه زائد على معنى الانسانية وازيل
اصل العلة ابقا ولذا اوجب العجز عن استعمالها ويمكن ازالته بالتنبيه وهذا لان الاغماء عارض من
كل وجه لان الانسان قد يخلو عنه في مدة حيوته وكان اقوى من النوم في العارضية [illegible] في
القوة اصلا لما تبينا انه مرض مزيل للقوى ولهذا لا يمكن ازالته بفعل احد بخلاف النوم
لانه عجز عن استعمال العقل مع وجودها وبهذا انه ولكونه اشد من النوم كان الاغماء حدثا في
كل الاحوال مضطجعا كان او قاعدا او قائما او راكعا او ساجدا والنوم ليس كذلك
في بعض الاحوال [illegible] المفاصل الا اذا غلب [illegible]
ويكون حدثا [illegible] ويمنع [illegible] الاغماء البناء قلنا [illegible] الاغماء اذا كثر مضطجعا كان المغمى عليه او غير
مضطجع [illegible] العارض [illegible] الصلوة فلم يكن في معنى ما ورد فيه النص وهو الحدث
الذي [illegible] في جواز البناء ولانه فوق الحدث في المنع عن الصلوة لانه يكون
حدثا في [illegible] يزيل العقل وكل واحد منهما موثر في المنع من الاداء لانه مفتقر الى كل
واحد منهما [illegible] في بعض الفوائد بخلاف النوم لانه لازم للانسان باصل الخلقة فيكون كثير
الوقوع فلا يمنع البناء بمنزلة الرعاف وذكر في فتاوى قاضي خان اذا نعس في الصلوة
من غير ان يعتمد على شي ثم نام حتى اضطجع فعلا اختلف فيه قال بعضهم تنتقض طهارته كما لو نام في
السجود فاما اذا نام مضطجعا تنتقض وضوءه وتبطل صلوته بلا خلاف واعتبر
امتداد الاغماء استحسانا في حق الصلوة خاصة حتى يسقط به الصلوة اذا امتد ولم يعتبر
امتداد النوم في شي اصلا وكان القياس ان لا يسقط بالاغماء شي وان طال لما ذهب
اليه بشر بن غياث المريسي لانه لا يزيل العقل ولكنه يوجب خللا في القدرة الاصلية فيوثر
في تاخير الاداء دون القضاء كالنوم الا ان الفرق ان الاغماء قد يقصر وقد يطول عادة في حق
بعض الموجبات فاذا قصر اعتبر بما هو يقصر عادة وهو النوم فلا يسقط القضاء واذا طال اعتبر
بما يطول عادة وهو الجنون والصغر فيسقط القضاء ثم امتداده في حق الصلوة ان يزيد
على يوم وليلة باعتبار الاوقات عند ابي حنيفة وابي يوسف وباعتبار الصلوات عند محمد رح على
ما بيناه في الجنون وقال الشافعي لا امتداده استيعابه وقت الصلوة حتى لو كان مغمى عليه

وفي صلوة كاملة لا يجب عليه القضاء لان وجوب القضاء يتوقف على وجوب الاداء
وفرق بين النوم والاغماء وان النوم عن اختيار منه بخلاف الاغماء ولكنا استحسنا
بعمار رضي الله عنه فانه اغمي عليه اربع صلوات فقضاهن وعمار بن ياسر اغمي عليه يوما
وليلة فقضى الصلوات وعبد الله بن عمر اغمي عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلوات
فعرفنا ان امتداده في الصلوات بما ذكرنا كذا في المبسوط وفي الصوم المعتبر استيعابه
وهو معنى قوله خاصة حتى لو كان اغمي عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه
يلزمه القضاء الا ان يتحقق ذلك عند الحسن البصري فانه يقول بسبب وجوب الاداء
لم يتحقق في حقه لزوال عقله بالاغماء ووجوب القضاء يبتني عليه وقلنا
ان الاغماء عذر في تاخير الصوم الى زواله لا في اسقاطه لان بزواله لا الاهلية لا الحرج
ولا يزول به الاهلية لما بيناه وانما يتحقق الحرج بالامتداد وانما يتحقق فيما يكثر وجوده
وامتداده في الصوم نادر لانه مانع من الاكل والشرب وحيوة الانسان
شهرا بدونهما لا يتحقق الا نادرا فلا يصلح لبناء الحكم عليه وفي الصلوة امتداده
غير نادر فيوجب حرجا فيجب اعتباره قوله واما الرق في اللغة هو الضعف
يقال ثوب رقيق اي ضعيف النسج ومنه رقة القلب وفي عرف الفقهاء هو عبارة
عن ضعف حكمي يتهيأ الشخص به لقبول ملك الغير عليه فيملك بالاستيلاء كما يملك
الصيد وسائر المباحات واحترز بالحكمي عن الحسي فان العبد ربما يكون اقوى
من الحر حسا لان الرق لا يوجب خللا في سلامة البنية ظاهرا وباطنا لكنه
حكما قوي عاجز عما ملكه الحر من الشهادة والقضاء والولاية والتزوج ومالكية المال
وغيرها والاصل فيه ان اهل الحرب لما كانوا … ملكوا بالاستيلاء ثم ان الاحرار فانهم
ما داموا … صحيحة وشهاداتهم فيما بينهم مقبولة واملاكهم ثابتة الى ان ثبت وصف
الرق فيهم بالنسبة الينا حتى صاروا عرضة للتملك في حقنا فاما فيما بينهم فلهم حكم
الاحرار … على ديانتهم فيما بينهم بالحرية فثبت عليه الاحكام شرعا ان الرق جزاء …
في الاصل … والذل ثبوتا … الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله
… وصيروا انفسهم ملحقة بالجمادات حيث لم ينتفعوا بعقولهم وسمعهم وابصارهم
… آيات الله … والنظر في دلائل وحدانية الله جازاهم الله … في الدنيا
بالرق الذي صاروا به محل الملك وجعلهم عبيدا لعبيده ملحقين بالبهائم …
كونه … الكفر … الابتداء على المسلم … الكفر في حالة البقاء …

الحكمية حتى لو اشترى المسلم الرقيق الحربي … علية … و … المعرض للرق
… فعله من الحرب … عرضة … للتعبير بعرض عليه
… عرضة الا … معرضا … لكثرة الخلق
والمعنى ههنا ان الانسان بسبب الرق يصير معرضا ومحلا للتملك والابتذال
اي الامتهان قوله وهو وصف لا يحتمل التجزي اصله التجزي والتبعيض لكن الفقهاء
… كما هو مذهب بعض … فقال … والواو
… فقالوا التجزي … والتوضيح …
لا يحتمل التجزي ثبوتا وزوالا وقال محمد بن سلمة البلخي من مشايخنا انه يحتمل التجزي
ثبوتا حتى لو فتح الامام بلدة ورأى الصواب في ان يسترق انصافهم بعد ذلك نفذ والاصح
انه لا يتجزى لان سببه وهو القهر لا يتجزى اذ لا يتصور قهر نصف الشخص شائعا دون
النصف والحكم يبتني على السبب كذا في المبسوط ولانه اثر الكفر وهو لا يتجزى ولانه
شرع عقوبة وجزاء ولا يتصور … العقوبة على النصف شائعا دون النصف
… في قبول هذا الوصف كما لا يتجزى في اتصافه بالعلم والجهل
وكما ان المرأة لا تتجزى باتصافها بالحل والحرمة والمراد بالتجزي …
من المسائل ان المحل … قبول الحكم الرق او العتق او الاعتاق او الملك …
… التجزي او لا … ثم استدل على ما ذكروه وهو مذهب … انما …
… شهادة … الملك … النصف حتى … يجعل
… وكذا … احكامه … الحدود
والارث والنكاح والحج والجمعة وكذا العتق الذي هو ضد الرق لا يقبل التجزي باتفاق من اصحابنا
لان العتق في الشرع عبارة عن قوة حكمية يصير الشخص بها اهلا للمالكية والشهادة والولاية
… كذا قال القاضي الامام …
… الشائع دون البعض ثم انهم لما اتفقوا على عدم تجزي الرق والعتق …
على ان الملك وهو … المطلق … الحاجز للغير عند قابل للتجزي ثبوتا وزوالا اجمع الكل
عليه فان الرجل لو باع عبده من اثنين يجوز بالاجماع ويثبت الملك لكل واحد منهما في النصف ولو باع
نصف … الملك … التجزي وعلى هذا علم انهم اختلفوا في تجزي الاعتاق فقال ابو يوسف ومحمد الاعتاق
لا يتجزى حتى لو اعتق نصف عبده او اعتق احد الشريكين نصيبه يعتق كله لقوله عم من اعتق شقصا له
… الاعتاق … العتق … الذي …
وجوده … اعتقه … كما … فلا … الاعتاق … كما …

بدون الانكسار لاستحالة وجود الملزوم بدون اللازم فاذا لم يكن الانكسار وهو العتق متجزيا
لم يكن الفعل وهو الاعتاق متجزيا ضرورة كما ان الطلاق الذي هو انكسار التطليق لما لم يكن
متجزيا لم يكن التطليق الذي هو الفعل متجزيا والوجه القول بوصف الاعتاق انه ازالة
من الملك فوجب تنفيذه وقد نفذ في البعض فيتوقف ثبوت العتق في الكل وقال ابو حنيفة
بل الاعتاق يتجزى حتى لو اعتق شقصا من عبد لا يعتق الكل ولكن يفسد الملك في الباقي
حتى لم يكن له ان يملكه الغير او يتصرف بنفسه في ملكه بل يصير كالمكاتب حتى كان احق بمكاسبه
ويخرج الى الحرية بالسعاية الا انه لا يرد الى الرق بالتعجيز بخلاف المكاتب الا ان يثبت حق
المكاتب عقد يحتمل الفسخ وهو الكتابة والسبب هنا ازالة ملك لا الى احد وذلك لا يحتمل
الفسخ لقوله عم من اعتق شقصا له في عبد كلف عتق بقيته وهو المراد من قوله عم عتق
كله اي يصير عتقا باخراج الباقي الى العتق بالسعاية وكان بيانا انه الاستدلال فيه الرق والملك
الاعتاق ازالة ملك العين بالقول فيتجزى في المحل كالبيع وذلك لان نفوذ تصرف المالك
باعتبار ملكه وهو ملك المالية دون الرق لانه اسم لضعف شرعي ثبت في اهل الحرب مجازاة
وعقوبة على كفرهم كما قلنا وهو لا يحتمل التمليك لانه شرع عقوبة الجناية على حق الله تعالى
فان حرمة الكفر حقه على الخصوص فلم يجز ان يكون جزاؤه حقا له كحد الزنا فلا يصلح ان يكون مملوكا للمولى
ويطلق بقاء الملك بقاء الرق في المحل لا يدل على انه مملوك له لتعلقه بالجميع فانها
شرط الملك ثبوتا وبقاء وذلك لا يدل على ان المشروط مملوكه واذا ثبت ان الملك انما
للمالية كان الاعتاق منه تصرفا في ازالة ملك المالية فيحتمل التجزي الا ان العبد من حيث
انه مال متجزي كالنقود الا انه اذا ازاله الى العبد الملك لنفس كان اسقاطا للمالية
قوله واسقاطها يوجب زوال الرق وثبوت العتق فكان فعله اسقاطا واعتاقا
بواسطة ازالة المالية على معنى انه اذا تم ازالة الملك بطريق الاسقاط يعقبه العتق
لا بفعل المزيل ملاقيا للرق كالقاتل فعله لا يحل الروح وانما يحل البنية ثم يزهق
الروح بعض البنية فيكون فعله قتلا وكذا شراء القريب يكون اعتاقا بواسطة التملك لا
بدون الواسطة فهذا معنى قوله الاعتاق ازالة الملك وهو متجزي الى اخره وقوله هاهنا
ذلك اسقاط الملك الذي هو متجزي لثبوت العتق الذي هو غير متجزي مثل غاسل بعض
الاعضاء في الوضوء لاباحة الصلاة التي هي غير متجزية اصلا بل تتوقف على غسل الكل
وكما عدد الطلاق للتحريم فانها متجزية وتعلق بها الحرمة الغليظة وهي غير متجزية حتى كان
موقع الطلقة والطلقتين مطلقا ويتوقف ثبوت الحرمة على الثلاث فكذلك هاهنا لا الى
العبد يستحق بازالة الملك بعض حق العبد الا انه لا لما يحتمل يستحق ان يحتج
تعدده لان الاعتاق ... التعدد ... كما يستحق العبد الكل ...

النصف وجب تكميله من طريق السعاية فيجعل العبد مكاتبا من جهة عبده والاول في الكتابة باخر جميع العبد
العتق وفي القول بعتق الكل بطلان ملك الذي لم يعتق فكان الاخير اولى لكن الاصل في الجانبين
ان الاعتاق اثبات العتق قصدا وازالة الملك ضمنا واثباته بازالة الرق الذي هو ضعف وهما لا يتجزيان
فلا يتجزى الاعتاق وان لم يتجز كان اثباته في بعض المحل اثباتا في الكل كتطليق نصف المرأة والعفو عن
نصف القصاص وعنده الاعتاق ازالة الملك قصدا لا اثبات العتق ضمنا لان الازالة انما يتصرف
فيما هو حقه لا فيما هو حق غيره وحقه في الملك وهو متجزي فكان الاعتاق الذي هو اسقاط متجزيا
قوله وهذا الوصف اي الرق الذي يحرم به من احكامهم وكانه احترز بلفظ الاشارة عن الكلام
فانه يسمى رقا والا يمنع مالكية المال حتى لا يملك العبد شيئا من المال وان ملكه لقيام المملوكية مالا يمنع
ابعض مملوكية من حيث المالية لا من حيث الانسانية فلا يتصور ان يكون مالكا من هذا الوجه الذي المالكية تنبني
على الملك والمملوكية تنبئ عن العجز وهما متنافيان فلا يجتمعان لجهة واحدة في شخص واحد
فان قيل يجوز ان يكون مملوكا من حيث انه مال مالكا لما ليس بمال من حيث انه ادمي الادمي من حيث انه مالك لما قلنا
في مالكية غير المال وقيل مالكية المال من حيث انه ادمي لا يجوز ان يكون المال مالكا للمال وذلك لا يجوز
لان المالك مبتذل للمال والمال مبتذل ولا يجوز ان يكون المبتذل مبتذلا في حالة واحدة بخلاف
مالكية ما ليس بمال لان الضرورة داعية الى اثباتها كما ذكر بعض الشروح والعلوم وهاهنا فالاولى
ان يتمسك في هذا الحكم بالاجماع فان قيل ينبغي ان يبقى الرق اهلية ملك التصرف لما لم يبق اهلية
مالكية المال لان العبد مملوك للمولى تصرفا كما انه مملوك له ملكا قلنا انه مملوك له تصرفا في خدمته
وتزويجها وقد ثبت له اهلية هذا التصرف وكان ثابتا عن المولى حتى باشر بامره ولكنه لم يصر
مملوكا من حيث التصرف في ذمته حتى ان المولى لا يملك الشراء في ذمته بغير اذنه لا ... ابتداء
فبقي له الاهلية في ملك هذا التصرف كما انه لما لم يصر مملوكا تصرفا عليه في الاقرار بالحدود والقصاص
بقي مالكا لذلك التصرف كذا في المبسوط واذا ثبت ان الرق تبطل مالكية المال الامتنع
الاحكام المبنية على الملك في حق الرقيق فلا يملك العبد والمكاتب التسري وان اذن لهما المولى
بل لا يملكان الاعتاق لانه من احكام الملك كالاعتاق وقال مالك يجوز لهما التسري
لان ملك المتعة يثبت بعقد النكاح او الشراء فاذا كان العبد اهلا لملك المتعة بالنكاح كان
اهلا بالطريق الاخر لان ملك المتعة الذي يثبت بالنكاح اقوى مما يثبت بالشراء والجواب ما بينا ان
سببه وهو ملك الرقبة لا يثبت في حق العبد لعدم اهليته فكذا حكمه بخلاف النكاح والتاثير
لان المولى في ايجاب الاهلية انما يؤثر في اسقاط حقه عند قيام اهلية العبد والسرية
لا من التي يجب لها بيتا واعدها للوطي فعليه ذلك وهو النكاح فالتسري اخذ جارية
والسرية كما يقال تظننت وتظنيت وعتق المكاتب الذي ذكر ان المولى ...

فان احق مكاتبة الحر بيتا بلا غيره وذلك جعلنا التسري له فان الرحم بجلالة ترك
والاصح منها حجة الاسلام نحن لما ابطل الرق مالكية المال الاصح من العبد والكتابة محققة
الاسلام حتى لو حج تقع نفلا وان كان باذن المولى لعدم العلاقة لانها عن شرائط وجوب
الحج فلا علاقة للرقيق اصلا الا انها منافع البدن والمال والعبد لا يملك شيئا منهما اما الاول
فلما قلنا واما المنافع فلان المولى لما ملك رقبته كانت منافعه للمولى واذا المنافع حالية
على ملكه الغير فلك الاولى عليه ملك الصغار فكانت منافعه للمولى فاذا عدم العلاقة العلاقة
لم تعقد الوجوب لانها استثنى عليه الا على المولى كما في القرب البدنية من الصلوة والصوم لان
العلاقة التي تحصل بها الصوم الفرض والصلوة الفرض لعينه للمولى بالاجماع والعبد فيما يقع على اهل
الحرية واذا كان كذلك كان الحج المودي قبل وجود شرطه نفلا فلا يقع عن الفرض بعد العتق
اذا حج ثم استغنى حيث صار مادي عن الفرض الا ملك المال ليس بشرط الوجوب لذاته وانما
شرط التمكن من الوصول الى موضع الاداء فانه طريق وصل اليه العقير وجب لاداء وكان
اداؤه حاصلا لمنافعه التي هي حقه وكان شرطها ما منافع العبد مملوكة للمولى وباذن المولى
ما خرج المنفعة عن ملكه فانما وقع ما هو ملك غيره فلا يتأدى بها الفرض كما لو تكلف الكفالة
بالمال لا يصح لانها يتأدى بملك المال وهو للمولى الا النفس وهذا بخلاف الجمعة اذا اداها
باذن المولى حيث تقع عن الفرض لان الجمعة تؤدي به وقت الظهر خلفا عن الظهر ومنافعه لاداء الظهر
مستثناة عن حق المولى فكان اداؤه الجمعة بمنافع مملوكة له فجاز عن الفرض كما اذا المعتبر
والرق لا ينافي مالكية غير المال وهو النكاح والدم والحيوة لان الجهة مختلفة فان العبد حر
ايضا مملوكا من حيث النكاح والدم والحيوة فلم يمتنع مالكيته هذه الاشياء وكان
في حق هذه الاشياء مبقى على اصل الحرية لانها من خواص الانسانية والعبودية داعية
الى اثبات هذه المالكية الضا الى العبد مع صفة الرق اهل للحاجة الى النكاح والى
البقاء ومتمكن من اهل العضايها وهو لا يملك الاقتاع باءة المولى وطيا عند الحاجة
كما يملك الاقتاع بمال مولاه اكلا ولبسا عند الحاجة وليستدل اهلية ملك اليمين
فاذا لا طريق له لدفع هذه الحاجة الا النكاح فيثبت له مالكية النكاح وانما توقف نفاذه
منه على اذن المولى دفعا للضرر عنه فان النكاح مستلزم للمهر والنفقة وهما يتعلقان
المولى اضرار به الا لزم المهر متعلق برقبة العبد فالم يوجد الاخر يتعلق بها
وما ليتهما حق المولى فلا يمكن بدون اجازته ولو اجاز له فلا اعتاق فكان المالك
للبضع العبد لا المولى ويشترط الشهود عند النكاح لا عند الاجازة معرفانه
حكم النكاح صفة العبد وانه هو المالك للنكاح لا المولى على انه اذا المولى لا يملك اجباره

على النكاح

مسأله

على النكاح ولو كان العبد مالكا للنكاح لا يملك المولى اجباره عليه لا نقول انما يملك
اجباره تحصينا لملكه عن الزنا الذي هو سبب الهلاك والنقصان لا انه مالك ولعل لكان
العبد هو المالك للبضع بعد لا اجبار من المولى وهو المالك للطلاق الذي هو
رفع النكاح فثبت انه هو المالك للنكاح وكذا الدم والحيوة لانه محتاج الى البقاء ولا
بقاء له الا بهما فثبت له ملك الدم والحيوة كما ثبت مالكية النكاح ولهذا لا يملك المولى
اتلاف دمه اذ لا ملك له فيه وصح اقرار العبد بالقصاص لانه اقرار بما هو حقه والقصاص
يستحق الا قد دمه وهو به ذلك مثل الحر فكان هذا اقرارا على نفسه لا على حق المولى فيصح
وهو حال الحال وبقاء الحرية لانه مبقى على اصل الحرية في حق الذمة والحيوة فوله
وبقاء له الرق كمال الحال اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا واحرى بها
من الكرامات الموعودة في الاخرة فان العبد يساوي الحر فيها لان اهليتها بالتقوى ولا
رجحان للحر على العبد في التقوى وانما يتفاوت الا في الكرامات الدنيا من العز
والشرف والرق سبب الذل والهوان فلا بد ان يكون بينهما تفاوت فبذلك الذمة فانه انسان
بها يصير اهلا للايجاب والاستيجاب وبها يمتاز عن سائر الحيوانات وكذا الذمة والحل
فانه استحقاق الحرائر وتوسعة في اعطاء الشهوة على وجه الاستيلاء حرمة له ولاجل
كرامة ولا شبهة وكذا اشرع الحل حق النبي عم الى التسع اوالي ما شاء بدون الرق فيقدر الى اشد
على كافر الحقوق والولايات فانها تنفيذ القول على الغير شاء او ابى ولا شك ان ذلك كرامة
لانه من باب السلطنة ثم يبقى نقصان الاشياء الثلاثة بسبب الرق فكان حتى ان ذمته اي
ذمة الرقيق بسبب رقه لا تحمل حيث انها ما ثبت الا مع الحرية حاوكما قال الا ضعيف الاهل ان
حيث انه انسان مكلف لا بد من ان يكون له ذمة فقلنا بوجود اصل الذمة ولكنه ضعفت
بالرق فلم تحمل الدين اي لم يبق على تحمله بنفسها لضعفها حتى لا يمكن مطالبته في الحال
ما لم تنضم الرقبة او الكسب اليها مالية الرقبة والكسب تعلق الدين بها فيستوفى منها
ضمت الرقبة والكسب كالذمة المريض لما ضعفت بالمرض بسبب الحجر وجب ضم التركة اليها
لتعلق الدين بها وليس المراد من تعلق الدين بالكسب ان العبد يستسعى فيه بل المراد
الكسب الموجود في يده يصرف الى الدين اولا ولا تم يعاد او لم يكن له كسب يصرف مالية
الرقبة الى الدين اي يباع الرقبة بالدين ما لم تف الكسب بالاجماع الى اسيره الامر الى الاخر
بيعه فيستسعى الدين كالمدبر واما المستحق المعتق البعض عند ابي حنيفة وعند الاخرين

المدم

قوله وكذلك الحلال وكما ظهر اثر الرق في ضعف الذمة ظهر اثره في تنصيف الحل
الذي يبتني عليه ملك النكاح ويصير المرء به اهلا لان يتحقق اهلا لا ينكح العبد الا امرأتين
حرتين كانتا او امتين وقال مالك له ان يتزوج اربعا لان الرق لا يؤثر في مالكية
النكاح حتى لا يخرج العبد من اهلية النكاح وما لا يؤثر فيه الرق فالعبد والحر فيه
سواء كملك الطلاق وملك الدم في حق الاقرار بالقتل قلنا ان الرق مؤثر في تنصيف
ما كان متعددا في نفسه كالجلد لاجل الحدود وعدد الطلاق واقراء العدة وذلك
لان استحقاق النعم موصوف لانسانية وعلى اثر الرق في نقصانها حتى اشتغل اهلية
استحقاق النعمة فلا بد من ان يؤثر في نقصان النعمة ولا كل اثر الرق في انتقاصه
الى النصف كما دل عليه اشارة قوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وقد
روي عن عمر رضي الله عنه انه قال لا يتزوج العبد اكثر من اثنتين قوله وحل الامة تنصيف
يعني سواء كان زوجها حرا او عبدا لان الرق كما اثر في تنصيف حل الرجل اثر في تنصيف
حل المرأة ومع ذلك هما رق المرأة في محل النكاح لان الحل نعمة في جانبها كما هو نعمة في جانب
الرجل لانه سبب للسكن والازدواج وتحصين النفس وتحصيل الولاد والمرأة
محتاجة اليه مثل احتياج الرجل وسبب لحصول المهر ووجوب النفقة الدارة ونحو اختصاصها
بها فكان الحل نعمة في حقها بالطريق الاولى فكما تنصف حل الرجل بالرق تنصف حلها
بالرق ايضا والطلاق متنوع لتنويع هذا الحل فمتى كان حل المرأة ازيد كان محلية
الطلاق في حقها اوسع وعلى العكس بالعكس كمن ملك عبدين فانه ملك اعتاقين
ومن ملك عبدا واحدا ملك اعتاقا واحدا ولما كان حل الامة على النصف من حل الحرة
كما ان حل العبد على النصف من حل الحر فانت نصف ما ثبت به حل المرأة وهو كل الطلقة
ونصف الا ان الطلاق الواحد لا يتجزى فتكامل وصار ما تنعرج حل الامة طلاقتين
وهو كما ذكرنا قوله عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان وتنصيف العدة
لانها نعمة في حق النساء لما فيها من تعظيم ملك النكاح فيؤثر الرق في تنصيفها كما اثر
في تنصيف الطلاق وكانت عدة الامة حيضتين وكان ينبغي ان يكون حيضة ونصفا
لكن الحيضة الواحدة لا تقبل التنصيف فتكاملت واسقط الرجحان الوجود دائم

على جا

على جانب العدم وللاحتياط فيه ابقاء والتتمة حتى كان الامة العلقة من القسم والتحري العمان
ان نعمة بعينه على الحل فتنصف بالرق كالحل وهذا روي انه عليه السلام قال البكرة سواء من القسم وللامة
قوله والحد انما تنصف الحدود في حق العبد والامة لان تغلظ الجناية وتغلظ
الجناية بتوفر النعم فان النعم لما كانت في حق المحصن كانت جنايته على حق المنعم اعظم من جناية من لم
تكمل النعمة في حقه ولذلك على ان النعمة كما كملت في حق المحصن باستيفاء حظه من الحرية
المنكوحة كانت جناية الزنا اغلظ حتى استحق الرجم ولما كملت النعمة في حق ازواج النبي عليه السلام
ورضي الله عنهن الحيض لمحاجته كان شرع العقوبة على علائم الخيانة ضعف العقوبة
المشروعة في حق غيرهن كما قال الله تعالى يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف
لها العذاب ضعفين ولما اثر الرق في تنصيف النعم في حق العبد والامة كما مضى اثره
تنصيف العقوبة ايضا قال الله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وهذا
في العبد الذي يمكن تنصيفه فاما فيما لا يمكن فيتكامل كالقطع في السرقة فان العبد والحر فيه
سواء قوله وانتقصت قيمة نفسه الى الاخره ولما اثر الرق في كمال الحال انتقصت قيمة
نفس العبد عن قيمة نفس الحر حتى اذا قتل العبد خطأ وجبت على عاقلة الجاني قيمته ولا يزاد
على عشرة الاف درهم بل ينقص منها عشرة دراهم وان كان قيمته عشرين الفا او اكثر وعند ابي
يوسف وان صح يجب قيمته على الجاني على العاقلة بالغة ما بلغت الا ان معنى المالية
في العبد راجح على النفسية في هذا الباب بدليل ان القيمة اذا انتقصت عن الدية تجب القيمة
وان هذا الضمان يجب للمولى وملكه في العبد ملك مال ولهذا كان الواجب هو القيمة
تجب تقدير القيمة بالغة ما بلغت كما في الغصب ونحن نقول اعتبار معنى النفسية اولى
من اعتبار المالية لانها اصل والمالية قائمة بها فان النفسية لو زالت انعدم حق
المال ولو زالت المالية بالاعتاق بقيت النفسية ولهذا كان المعتبر في باب القصاص النفسية
والكفارة معنى النفسية دون معنى المالية وكذا في اجتماع المال عند ارتكاب الضمان بمعنى النفسية
اظهارا لخطر المحل وخطره باعتبار صفة المالكية لان الله كرم الانسان في الاصالة
حتى يكمل المالية وتمام المالكية بالحرية والذكورة فالحرية شرط لكمال الملك فلا بد
من ان ينتقص بدله لما انتقصت فيه لان عدم الرجل صفة لانوثة التي توجب

نقصانا في المالكية لان الرق ينقص احد ضربي المالكية وهو مالكية المال دون النكاح
ولا يلحقها الى الحيوان ما لكية النكاح مثل الحر ومالكية المال لم تزل عنه بالكلية فانها
تبتني على امرين ملك الرقبة وملك التصرف وهو اقوى الامرين ملك التصرف الذي هو الغرض المتعلق
بالمالكية وهو الانتفاع بالملك بجهاته وملك الرقبة وسيلة والعبد لم يبق اهلا لملك
الرقبة فهو اهل للتصرف في المال الذي هو اهله واهل لاستحقاق اليد على المال لانه مع
صفة الرق اهل للحاجة ويكون اهلا لقضائها وادنى طرق الحاجة ملك اليد ولهذا يرى
ان المأذون يستحق اليد على كسبه كالمكاتب ولهذا يتعلق الدين بكسبه لانه يد له
لزيل المكاتب للازمة ولهذا غير لازمة كالجارية مع العارية وكذا لو اودع العبد مال الغير
الملك المولى لا يسترد من المودع مأذونا كان العبد او محجورا لكراهة حافظ شرعي
الجامع الصغير فوجب القول بنقصان في دية لا بالتنصيف فاما ما اثر فينعدم احد
ضربي المالكية وهو مالكية النكاح فانها ولي ملكت المال رقبة وتصرفا وهذا لا يملك النكاح
بل هو مملوك فيه فلو قال احد المالكيتين بالكلية وجب تنصيف ديتها وما ذكرنا
حرر الجواب عما يقال يجب على هذا التخريج ان ينقص دية العبد عن دية الحر
مثل الربع والانتقاص الكلية عن مالكية الحر بالربع لانا قد بينا ان مالكية اليد والتصرف
اقوى من مالكية الرقبة فلا يكون في التنقيص اعتبار الربع بل سقط الحكم الى ربع وهو عشرة
دراهم لانها اقل ما استوفي به على الحرية استمتاعا واقل ما يستحق به قطع اليد المتقومة
التي لها حكم نصف البدن في بعض الاحكام وتأييد ما ذكرنا ما قول ابن مسعود رضي الله عنه
قيمة العبد دية الحر وينقص منها عشرة دراهم ومثل هذا لا يثبت حكما السمع ثم الزمول
ثم فان قيل الانسان ان مالكية النكاح كاملة للعبد على ما قدم بوجه من احدهما توقفها
على اذن المولى بخلاف الحر والثانية اقتصارها على اثنين بخلاف الحر حيث يجاوز
مالكيته الى الاربع قلنا التوقف على اذن المولى وذلك لان التوقف لدفع الضرر عن
المولى او على الصبي لا لثبوت المالكية فلا يدل على نقصانها وكذا انتقص عدد
الا محترمة من العبد ليس لنقصان المالكية ولكن لتنصيف الحل فان مالكية فيما ملك

حر المكلف

من النكاح مثل مالكية الحر بلا نقصان واما الجواب عما استدل به واذا انتقصت قيمة
عن دية الحر بدون الضمان ضمان الدم في قليل القيمة ايضا ولهذا لا يجري فيه القسامة وتحمل
العاقلة لان الموجب لنقصان دية هو ما لا التي انتقصت بها مالكيته ما دام يمكنه نقص
دية باعتبار قيمة ما فيه اعضا بتلك السبب الذي انتقص به وهو المالكية ونحو ذلك الناقص
بسبب الاعتبار بالمال على عدم العزل مالكية واذا لم يكن اثبات النقصان لا اعتبار بما لا
بان ازدادت قيمة المالية على دية الحر وجب النقص شرعا لكن تقديره حتما وجب
الضمان للمولى لا يدل على انه بدل المالية لان المتقاص وجب للمولى ايضا وهو في النفس
بالاجماع بل الضمان يجب للعبد على اهل نفس دون العبد الا انه مستحقا للمال يتوقف المولى
الملك هو اولى الناس كما يستوفي القصاص فتوله وهذا عندنا انه كفر العبد اهلا للتقوم
في المال واستحقاق اليد عليه مذهبنا فان المأذون متصرف لنفسه بطريق الاصالة لا بطريق النيابة
وثبت الحكم الاصلي وهو اليد على الكسب وكان الاذن فك الحجر الثابت بالرق والغاء للمانع
التصرف حكما واثبات اليد للعبد في كسبه بمنزلة الكتابة الا ان اليد الثابتة بالاذن غير لازمة لخلوه
الاذن عن العوض واليد الثابتة بالكتابة لازمة لانها بعوض كما يملك المستعار بلا عوض من المستعار
البيع وعند الشافعي هو ليس باهل التصرف بنفسه ولا لاستحقاق اليد ولكن يستفيد التصرف
واليد بالاذن من المولى فهو متصرف للمولى بطريق النيابة كالوكيل يتصرف للموكل ولهذا قال اليد المكاتب
بمنزلة يد المودع وتنبني عليه ان الاذن لم يقبل التوقيت عندنا حتى لو اذن لعبده شهرا
او سنة كان مأذونا ابدا لانه فك الحجر وهذا اسقاط الحق والاسقاط لا يقبل التوقيت وعنده
يحتمل ان يقبل التوقيت احتج الشافعي بان المقصود من التصرف حكمه وهو الملك وانه
يحصل للمولى لا للعبد لانه الرقيق من الا يجوز اهلا للملك ولهذا لم يكن اهلا للملك
هو المقصود من التصرف لم يكن اهلا بسببه وهو التصرف لانه شرع لحكمه الا ثابتة فلا يشعر
شرعا ولهذا لم يكن اهلا للتصرف بنفسه لم يكن اهلا لاستحقاق اليد ايضا لان اليد لا يستفاد
الا بالملك التصرف او بملك الرقبة ولما علم انه حقه واذا ثبت انه ليس باهل التصرف
بنفسه كان التصرف بعد الاذن واقعا للمولى بطريق النيابة كتصرف الوكيل فيقتصر على ما ورد به
الاذن فيرد ما اقتضاه عموم التصرف الى التخصيص ونحن نقول ان التصرف كلام معتبر جعل سببا
لحكم شرعا ومحله ذمة صالحة لالتزام الدين واعتبار الكلام لصدوره عن اهله واهلية التكلم

العبد غير ساقط بالحجر لان حجب العبد وهو التصرف الموجب علما لاصح توكيله وقبلت
روايته في الدين واخباره في الديانات وكذا الذمة مملوكة للعبد لانها عبارة عن وصف
في الشخص يصير به اهلا للايجاب والاستيجاب كما بينا والعبد من هذا الوجه غير
مملوك للمولى ولهذا بقي مخاطبا بالحقوق الله تعالى وصح اقراره بالحدود والقصاص
ولو اراد المولى ان يتصرف في ذمته بان يشتري شيئا على ان الثمن في ذمة العبد عليه
ولو كانت مملوكة للمولى يقدر عليه وقابلية الدين ايضا بدليل ثبوته دون الاستهلاك
في ذمته وبدليل ان العبد المحجور لو اقر على نفسه بالدين صح اقراره ووجب الدين في ذمته
حتى لو كفل به انسان يصح ويؤاخذ به في الحال ولو كان العبد يؤاخذ به بعد العتق
وهذا لان صلاحية الذمة لالتزام الدين من كرامات البشر والرق لم يخرجه من ان يكون
من البشر واذا كان كذلك بقي العبد اهلا للتصرف وكان اهلية حكمه للتصرف الذي هو اعلى
احكامه مقصود به وهو ملك اليد وكان عاملا في التصرف لنفسه لثبوته حكما اصليا
ولهذا لا يرجع على المولى بما لحقه من العهدة ولو كان نائبا لرجع عليه كالوكيل …
على الموكل او المولى قوله والمولى يخلفه اي العبد فيما هو من الزوائد وهو ملك
الرقبة لعدم اهلية العبد كالمكاتب الا انه قبل الاذن كان ممنوعا عن التصرف لحق المولى
مع قيام الاهلية لان الدين اذا وجب في الذمة تعلق بمالية الرقبة والكسب استيفاء وهما
ملك المولى فلا يتحقق الاستيفاء بدون رضاه فاذا اذن فقد رضي بسقوط حقه فكان
الاذن فكان الحجر كالكتابة فلا يقبل التخصيص بنوع دون نوع اخر فان قيل لو كان
العبد متصرفا لنفسه وكان حكمه واقعا له لكان ينبغي ان ينفذ تصرف العبد المحجور
فيما اذا اشترى شيئا ثم اعتق لسقوط حق المولى والمرتهن كما اذا تزوج ثم اعتق وكما
لو باع المرتهن ثم افتكه ينفذ النكاح والبيع لسقوط حق المولى والمرتهن ولما لم ينفذ
علم انه نائب عن المولى في التصرف والمرتهن قلنا العبد وان كان متصرفا لنفسه يقع
ملك الرقبة لمولاه فلما انعقد التصرف موجبا الملك للمولى لا يمكن تنفيذه على العبد
بعد العتق عند زوال المانع من ثبوت الملك له لان التصرف حين وقع وقع لجهة الاستقلال
لجهة اخرى … فان … لو وجد الذي توقف اذ الملك وقت العقد …
في الوجه … الملك … يمكن تنفيذه عند زوال المانع …

في ثبوت الملك للمولى طريقين احدهما ان ملك اليد بالتصرف يقع للعبد وملك الرقبة
للمولى ابتداء والعبد فيما هو من هذا عامل لنفسه لان عمل الانسان متى دار بين ان يقع له
وبين ان يقع لغيره كان واقعا له كالمكاتب لما كان كسبه للمولى من وجه ولنفسه من وجه
لم يجعل نائبا عن المولى بل هو عامل لنفسه فكذا هذا والثاني ان ملك الرقبة للمولى خلافة
للتصرف لانه يتحقق العبد فيكون حكمه له لانه نتيجة تصرفه الا انه لما لم يبق اهلا للملك
تعذر الايقاع فاستحقه المولى بالتصرف ولكن بطريق الخلافة عن العبد لانه اقرب الناس
اليه القيام ملكه في الرقبة ولهذا كان … دين العبد يمنع ملك المولى في كسبه لان
المولى انما يتلقى الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث غير ان المولى يكسب بسبب ملكه
في رقبته التصرف العبد وانه فالطريق الثاني اشار الشيخ بقوله والمولى يخلفه فيما هو من
الزوائد وانما جعله من الزوائد لانه فرع وسيلة الى ملك السيد الذي هو المقصود من
الانتفاع والوسائل غير مقصودة بل هي من الزوائد قوله ولهذا اي ولان الملك
لا يقع للعبد بل للمولى يخلفه فيه والاذن غير لازم جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم
بقاء الاذن كالوكيل وان كان هو اصيلا في نفس التصرف وثبوت ملك اليد له
يعني انه لما كان الملك الرقبة حتى وقع الملك للمولى كان هو كالوكيل والمولى كالموكل
حتى يعتبر ملكه وما كان للمولى حق الحجر بعد الاذن بدون رضاه كما كان للموكل عزل الوكيل
بغير رضاه وكان العبد لما دعوته في حكم بقاء الاذن بمنزلة الوكيل ايضا بخلاف المكاتب
فان المولى لا يملك عزله بغير تعجيزه نفسه فلم يمكن جعله بمنزلة الوكيل في بقاء الكتابة
قوله في مسائل مرض المولى يتعلق بقوله في حكم الملك وقوله وعامة مسائل …
… اكثرها يتعلق ببقاء الاذن … مسائل مرض المولى
الاذن في عامة مسائل المأذون كالوكيل ثم … القسم الاول ما اذا اذن في عامة
مسائل … التجارة في مرض المولى فباع العبد بعض ما كان في يده من تجارته او اشترى
شيئا وحابى في ذلك بحيث ما فيه او تسبب ثم مات المولى فجميع ما فعل العبد جائز
عند ابي حنيفة … مال المولى لان الملك لما كان واقعا للمولى كان واقعا للموكل
في تصرف الوكيل … تصرف العبد في مرض المولى تتعلق حق ورثته بملكه كما يغير
تصرف الوكيل … فصار كما اذا باشر المولى بنفسه لاشتغاله لا …
بعد مرضه لنفسه فيعتبر من الثلث وكذا الحكم عند عامة المحاباة بغبن يسير فاما المحاباة

بغبن فاحش فباطل وان كان يخرج من الثلث المال لان المأذون عليه لا يملك فيه المحاباة
حتى لو باشرها في مرض الموت كانت باطلة ولو كان الذي حاباه بعض ورثة المولى كانت المحاباة
باطلة وان باشرها العبد كما باشرها المولى والمريض لا يملك المحاباة شيء مع وارثه ولو اقر المأذون
في مرض مولاه بدين او غصب او وديعة قائمة او مستهلكة او عن ما من ديون التجارة على دين ملك
في صحة يملك بلا بد الصحة من تركته مع رقبة العبد وكسبه فان فضل من رقبته وكسبه شيء نفذ اقرار
اقرارها العبد على رقبته وكسبه ملك المولى فاقراره فيه كاقرار المولى ولو اقر المولى كان دين الصحة
مقدما فهو مثله في هذه المسائل واشباهها جعل المأذون فيما يرجع الى الملك كالوكيل والمولى
مثل الموكل حتى اعتبر مرضه في هذه التصرفات ولم يعتبر مرض العبد ومن احكام القسم الاول ان
العبد المأذون اذا اذن لعبده في التجارة فحجر المولى الاول ولم يحجر الثاني كالوكيل اذا وكل
وقال له الموكل اعمل برأيك لا ينعزل الثاني بعزل الاول ولو مات المولى صارا محجورين كالوكيل اذا مات
الموكل صارا معزولين ويشترط العلم للمأذون بالحجر لصحته كما شرط علم الوكيل بالعزل ولو اخرج
المأذون من ملكه ثم عتق للعبد ولا له ان يستفيد شيئا مما كان في يده عمة وقد اذن كالوكيل
بالبيع ليس له ولاية قبض الثمن بعد العزل ولو اذن لعبده في التجارة ثم جن المولى جنونا
مطلقا او ارتد ولحق بدار الحرب وقتل ويحكم الرق وقيل فيبقى او لحق بدار الحرب صار العبد
محجورا كالوكيل في الموكل يصير معزولا وفي هذه المسائل ونظائرها جعل العبد كالوكيل
في حال الاذن اسم كالوكيل وجعلوه بذمة بخلاف نظائرها كالوكيل في حال البقاء و
قوله والرق لا يوجب عصمة الى اخره حرية تعرض بالملاحق تحقيقا لرد ما احتج
به الشافعي على ان عصمة مؤثمة وهي التي توجب الاثم على تقدير التعرض للدم ولا توجب
الضمان كالدلائل ومقومة هي التي توجب الاثم والضمان جميعا على تقدير التعرض
ثم ان كان التعرض عمدا فالضمان هو القصاص وان كان خطأ فالدية ولا اثم يرتفع
في العصمة من الكفارة وان كان القتل خطأ وبالتوبة والاستغفار وان كان عمدا
فالعقاب لا يؤثر في عصمة الدم مؤثمة او مقومة بالاسقاط والتخفيف وانما يؤثر
في عصمة الدم قوله في حال كيف لا يؤثر الرق في عصمة الدم وقد انتقصت القيمة
الواجبة بسبب العصمة بالرق فعاد اثره في تنقيص القيمة لما يجب والعصمة التي العصمة

كانت

الموثمة

الموثمة تثبت بالايمان والمقومة تثبت بدار الايمان اي بالاحراز بها والعبد فيه اي في كل واحد
من الامرين مثل الحر لان الاسلام ايمان الايمان فظاهر واما في الاحراز بالدار فلانه تبع في وجوده
حقيقة ما يوجب القرار في هذه الدار ان اسلم او التزم عقد الذمة والرق ما يوجب ذلك الا انه
الرق يصير تبعا للمولى فاذا كان المولى محرزا بالدار كان العبد محرزا بها ايضا كما يبوا موالي اولاد
في والمعز العبد مماثلا للحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا وقال الشافعي لا يقتل الحر
به لانعدام المماثلة بينهما فيما يبتنى عليه القصاص وهو النفسية لانها عبارة عن ذات موصوفة بانواع
الكرامات التي اختصت بها وصارت بها اشرف من سائر الحيوانات وقد نقصت في العبد
مع المالية التي تحمل ملك الكرامات واختلفت النفسية بمجاورة المالية وكان العبد
في مقابلة الحر دونه في النفسية فالحر نفس من كل وجه والعبد نفس ومال فامتنع القصاص
والدليل على انتقاص النفسية انتقاص البدل والدليل عليه قبل الاكثر انه ثبت مع انها عن
الذكورة استحقاق الكرامات ولهذا ينتقص بدل دمها عن بدل دم الرجل الى ذلك ثبت
بالنص على خلاف القياس ولنا ما ذكر ان نفس العبد معصومة على سبيل الكمال المساواة
الحر بسبب العصمة والدليل على كمال العصمة وجوب القصاص بقتله اذا كان القاتل عبدا ولو
اختلفت العصمة لما وجب القصاص بقتله اصلا لان ذلك يوجب شبهة الاباحة ولا يجب القصاص
مع شبهة ومجاورة المالية لا تخل بالنفسية والعصمة التي هي الوصف الذي يبتنى عليه القصاص من
اجله العصمة كونه محتملا لما في البيع اذ التحمل والاحتمال لا يخرجها بالبقاء عن البقاء لا يعتق
ملزق العصمة وهذا وصف اصلي لا ينفك عنه وما وراء الحرية والمالية والعقل سالمة
اسباب لتكميل الوصف المطلوب ولا تعلق للقصاص بها وقد وجدت المساواة في الركن
الاصلي الذي يبتنى عليه القصاص وهو كمال العصمة الا جار والاوجه لمنع القصاص فاما النقصان
في البدل فلنقصان الاوصاف الزائدة ولا معتبر به في تنقيص البدل وتكميله واما حق القصاص
فلا دليل جريان القصاص بين الذكر والانثى وثبوت المساواة في البدل قوله لو وجب
الرق نقصانا في الجهاد اي نقصانا في قوة لا شبهة في ان الرق لا يوجب خللا في قوى البدن
حسا لكن العلة عن بوعن ولاية المال والبدن والرق كما جاز في مالكية المال خارجة
عن مالكية منافع البدن لانها تبع البدن لقيامها به والبدن ملك المولى فكذا ما هو تابع

علة

وكانت المنافع ملكا له تبعا للبدن غير ان الشرع استثنى منافع بدنه عن ملك المولى لبعض
العبادات كالصلاة والصوم نظرا للعبد ولم يستثن نظرا للمولى كالحج والجهاد فلهذا لا يملك
له القتال بغير اذن المولى بالاجماع وبهذا ان والغرض العقد اوجب نقصانا فيه ثم لا يستوجب
العبد السهم الكامل من الغنيمة بحال وهو مذهب العامة لانه ان حضر ولم يقاتل لا يكون
له شيء الا من مولاه القيم مؤنته بمنزلة التاجر فهو كالتاجر وان قاتل باذن مولاه او بغير
اذنه يرضخ له دون السهم وعند اهل الشام يسهم للعبد والصبي والمرأة لان النبي عليه السلام كان يرضخ
للمماليك ولا يسهم لهم ولان الكسب لمولاه [illegible] بخلاف الفرس لانه
ليس من اهل الاستحقاق اصلا والدليل عليه ان العبد المقاتل باذن مولاه لو مات قبل الاحراز
والقسمة لا شيء لمولاه اعتبارا بالمعتق فرسه ولو مات الفرس بعد الحلال او بعد ما جاوز
به الدرب استحق الفارس سهم الفارس قوله وعلى هذا الاصل وهو ان الرق الرقية والمالكية
عن المال نوع الدم والحياة وان ما ملكه العبد من التصرف لا يمتنع عليه [illegible] غيره
بطريق صح اقرار العبد المحجور لكان او ماذونا بالحدود والقصاص بما يوجب الحدود
والقصاص عليه لانه ما كان مبقي على اصل الحرية في حق الدم والحياة حتى لم يملك المولى
اراقة دمه واتلاف حياته ولم يصح اقرار المولى عليه بالحدود والقصاص وكان اقراره ملاقيا
حق نفسه فصار فيصح كما يصح من الحر ولا يمنع صحته لزوم اتلاف مالية التي هي حق المولى لانه
بطريق التبع كما في شهادة رمضان بخلاف اقرار العبد المحجور بالمال حيث لا يصح في حق المولى لانه
[illegible] حق الغير وهو المالية فصار فيمنع ضرورة وصح اقرار العبد بالسرقة المستهلكة ماذونا
كان او محجورا حتى وجب القطع ولم يجب ضمان [illegible] عليه وان كان
المال في الحال ان كان ماذونا وبعد العتق ان كان محجورا [illegible] المال السرقة
حقه ان كان ماذونا فانه ملتزمه ذمته [illegible] فكذا ان كان اقراره بما
نفسه والحكم [illegible]
وكذا اقراره بما يوجب استحقاق نفسها او جزء منها يكون باطلا وجه قولنا انه وجب
الحد على العبد [illegible] هذا القطع
[illegible] ماذونا كان او محجورا [illegible]

المولى

٣٤٣

المولى لا اقرار عليه بذلك [illegible] ملك المولى [illegible] الحرية الطلاق
وجماعة [illegible] اذا اقر العبد الماذون بسرقة مال قائم بعينه في يده صح في حق المال
بالاجماع [illegible] المسروق [illegible] المال [illegible]
فيه فيصح [illegible] حق القطع [illegible] المحجور الطلاق
معروف [illegible] مال قائم بعينه في يده [illegible] القطع [illegible] المال
المسروق [illegible] القطع [illegible]
لم يصح في حق [illegible] المال [illegible] المال للمولى [illegible] المولى [illegible]
المال [illegible] المال لما المسروق منه [illegible]
محمد [illegible] اقرار المحجور [illegible] ملك مولاه [illegible] المولى [illegible]
لو اقر به الغصب لا يصح فكذلك بالسرقة [illegible] حق المال [illegible]
في ملك مولاه ولا يجوز ان يقطع في هذا المال [illegible] ملك المولى [illegible]
لم اقر بالسرقة فيه وجه قول ابو يوسف انه اقر بشيئين القطع وبالمال المسروق
منه واقراره حجة في حق القطع دون المال [illegible] فيه حجة دون الاخر لان
احدهما [illegible] منفصل عن الاخر [illegible] المال [illegible] القطع كما [illegible] السرقة
رجل [illegible] القطع دون المال كما لو اقر بسرقة مال مستهلك وجه
قول ابي حنيفة [illegible] قبول الاقرار في حق القطع لما بينا [illegible]
الحرية [illegible] القطع [illegible] القاضي [illegible] القطع [illegible] السرقة [illegible] البينة
ثم [illegible] وجب القطع عليه [illegible] المال مملوكا لغير مولاه [illegible] العبد
في مال مملوك لمولاه [illegible] الشيء [illegible] كما [illegible]
ما [illegible] ادعى البائع [illegible] الحرية [illegible]
[illegible] قوله وعلى هذا [illegible]
الرق [illegible] المالية [illegible] الرق [illegible] كمال الحال [illegible]
ان ذمته ضعفت برقه بحيث لم يحتمل الدين بنفسها [illegible] جناية العبد خطاء
[illegible] العبد [illegible] الجناية [illegible] العبد المجني عليه [illegible] الجناية [illegible]

فيقال للمولى عليك تسليم العبد بالجناية الى وليها الا ان تختار الفداء بالارش الى الواجب
في ابتداء القتل شرعا بان يكون صلة في جانب من وجب عليه لانه ليس بمقابلة شيء ومقابلة التركه في المتلف
عن مال جانبه وجب الضمان على المتلف لا انه لا استيفاء شيئا بعوض في جانب المتلف عليه
ولكونه صلة لا يصح الكفالة به بالدية كما لا يصح ببدل الكتابة لانها لم تجب بعقد ولا تجب
الزكوة فيها الا بحول بعد القبض لانها صلة ثم كون هذا الضمان صلة يمنع الوجوب على
العبد لانه ليس باهل لان يملك مالا لما لم يمكن ايجابها عليه لكونه صلة ولا عاقلة
له بالاجماع ليجب عليهم ولا يمكن اهدار الدم جعل الشرع رقبة العبد مقام الارش حتى
لا يكون الاستحقاق على العبد ولا يهدر الدم فعلى اتحاد البنوة اي الا حالة الدفع
بقدر الممكن وقوله الا ان يختار المولى الفداء متصل بقوله يصير جزاء اي يصير العبد
جزاء في جميع الاحوال الا حال مشية المولى الفداء فيصير الواجب عليه الا اذا حل
وهو الارش بعد الحطاء عنده والفضل الى الدفع بعارض الرق فاذا عاد الى الاصل
لم يبطل بالافلاس وعندهما يصير الواجب بمنزلة الحوالة بمنزلة المحتال على الى
ميعود بالافلاس الى رقبته كما في الحوالة الحسنة وحاصل الحمل ان المولى اذا اختار
الفداء وليس عنده ما يؤديه الى ولي الجناية كان الى ولي الجناية ذمة من العبد عند
ابي حنيفة لا يسبيك الغير عليه وعندهما ان اذى الا بتة مكانه والا دفع العبد الى الولي
لا الغير فعولا ان بيعه بالدية فلم يكن لهم بعد ذلك ان يرجعوا على العبد وجه قولهما
ان نفس العبد صار حقا لولي الجناية الا ان المولى يمكن من تحويل حقهم من العبد الى الارش
باختيار الفداء فاذا اعطاهم الارش كان تحويل الحقهم من محل الى محل فيه وفاء حقهم
ويجوز حيلة منه واذا مفلسا كان هذا ابطال لا تحويلا الى محل يعدله فلم يجز ذلك الا
من المولى والان الاصل ان يكون الجاني هو المصروف الى جنايته كما في العمد وانما
يصير الى الارش في الخطا اذا كان الجاني حرا لتعذر الدفع فكان اختيار المولى الفداء
نقلا من الاصل الى العارض فكان بمنزلة الحوالة وكان صاحب الحق احيل على المولى
فاذا توي ما عليه بالافلاس يعود الى الاصل كما في الحوالة التوى وابو حنيفة يقول قد
خير المولى في جناية العبد بين الدفع والفداء والمخير بين الشيئين اذا اختار احدهما
تعين ذلك واجبا من الاصل كالمكفر اذا اختار احد الاشياء الثلاثة فههنا اختيار
الفداء تبين ان الواجب هو الارش في ذمة المولى من الاصل فان العبد فارغ من الجناية
فلا يكون الولي الجناية عليه سبيل على ان الموجب الاصلي في القتل خطا هو الارش

فانه

ذلك هو المانع بالنص وقوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطا فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى
اهله الا ان يصدقوا في العبد انا يصير الى الدفع ضرورة انه ليس باهل الصلة فلما ارتفعت
الضرورة باختيار المولى الفداء عاد الامر الى الاصل فلا يبطل بالافلاس وقد سكل هذا المسئلة
بعينه في التحقيق على اصل الخصم في المفلس فقبله فلم يمكن للمفلس حجر الى المال عادوا
كان هذا التصرف من المولى تحويل الحق الى الولي الى ذمته لا ابطالا وعندهما لما كان المفلس محجورا
ذا لا الى ذمة المفلس كان تاويا كان هذا الاختيار من المولى ابطالا الحق لا تحويلا والمسوط
والله اعلم قوله واما المرض فلما قبل المرض حالة البدن خارجة عن المجرى الطبيعي
والمذكور في بعض كتب الطب ان المرض هيئة غير طبيعية في بدن الانسان يجب عنها بالذات
افة في الفعل وافة الفعل مثل التغير والنقصان والبطلان فالتغيران يتخيل صورا لا وجود
لها خارجا والنقصان ان يضعف البصر مثلا والبطلان العمى فانه لا ينافي اهلية الحكم اي ثبوت
الحكم ووجوبه على الاطلاق سواء من حقوق الله تعالى كالصلوة والزكوة او من حقوق العباد
كالقصاص ونفقة المحارم والاولاد والعبيد ولا اهلية العبارة لانه لا يخل بالعقل والتمييز
عن استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه واسلامه وسائر ما يتعلق بالعبارة ولما لم يكن
المرض منافيا للاهليتين كان ينبغي ان لا يتعلق به الحجر عن حق الغير والاعتراض بسببه لكنه
لما كان سبب الموت بواسطة ترادف الالام والموت علة لخلافة الورثة والغرماء في المال
الذي هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين فيخلفه الغريم في المال كان المرض من اسباب تعلق حق
الغريم والوارث بماله في الحال لان الحكم يثبت بقدر دليله والتعلق مما يثبت بالموت حقيقة
يستند الى حال الحكم الى اول المرض اذا الحكم يستند الى سبب القتل فظهر في الاخرة انه اذا مات بعد
الوصية يجوز فكذلك في مسئلتنا هذا جعل الذمة وتعلق الدين بالمال حكم الموت الذي يستند الى سببه
وهو المرض ثم لكون المرض من اسباب العجز شرعت العبادات على المريض بقدر المكنة الى الطاقة
قائما او قاعدا او مستلقيا على حسب اختلاف مراتبه ولكونه من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بالمال
كان من اسباب الحجر على المريض بقدر ما يقع به صيانة الحق حق الوارث والغريم وهو مقدار الثلثين
في حق الوارث لانه مع الاستحقاق وجميع المال في حق الغريم اذا كان الدين مستغرقا لانه يثبت الحجر فيما
لا يتعلق به حق الغريم او الوارث مثل ما زاد على الثلث ومثل ما زاد على ما يفي من الدين او على ثلثي

الصحيح انه لم يكن عليه دين وملك ما يتعلق به حاجة المريض كالنفقة واجرة الطبيب في الكلام
فيما يملك ونحوها ثم الحجر انما يثبت بالمرض اذا اتصل بالموت مستندا الى اول المرض لان علة
الحجر مرض مميت لا نفس المرض فقبل وجود الوصف لا يثبت الحجر لعدم العلم بوصفه
واذا اتصل بالموت صار اصل المرض موصوفا بالاماتة من ابتدائه لان الموت من اوله الى الموت
يحصل بضعف القوى وهو في الايام فكل جزء من المرض مضعف موجب للالم فبمنزلة
جراحات متفرقة سرت الى الموت فانه يضاف الى كلها دون الاخير فيسمى المرض علة الحجر بالاتصال
بالموت من حين اصل المرض الذي افضاه كانقلاب النصاب صار متصفا بالنماء عند تمام الحول من اول
الحول فيستند حكمه وهو الحجر الى اصل المرض والتصرف وجد حالة فصار تصرفا محجورا عليه
ولكن لما لم يعلم قبل اتصاله بالموت انه متصل به ام لا لم يمنع اثبات الحجر بالشك اذ الاصل هو
الاطلاق فقيل كل تصرف واقع من المريض يحتمل الفسخ كالهبة وبيع المحاباة فان القول
بصحته واجب في الحال للشك ثم ينقض الحجر في الحال وامكان التدارك بالفسخ والنقض عند
تحقق الحاجة اليه بالاتصال بالموت وكل تصرف لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق بالموت كالاعتاق واذا
وقع على حق غريم بان اعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او وارث بان اعتق عبدا
قيمته زائدة على ثلث ماله يحكم هذا الاعتاق حكم المعلق بالموت حتى كان عبدا له شيئا [illegible]
احكامه واذا لم يقع اعتاقه على حق الغريم او الوارث بان كان من المال وفارغا عن الدين وهو
يخرج من الثلث نفذ في الحال لعدم تعلق حق احدهما [illegible] اعتاق الراهن حيث نفذ لان
حق المرتهن [illegible] ملك الرقبة وحق الوارث والغريم في ملك الرقبة وهو [illegible] الاعتاق
مع ان [illegible] الملك قوله [illegible] اذا علق المريض للصلة
وهي [illegible] عوض مالي كالزكاة و[illegible] والكفارات [illegible] والوصية
[illegible] بالصلة [illegible] الحقوق المالية لما علمنا ان المرض سبب تعلق حق [illegible] بالمال
وذلك يوجب الحجر وهذه الاشياء من باب التبرع [illegible] من المريض فيكون محجورا عليه كما
[illegible] الا ان الشرع [illegible] جوز ذلك من الثلث [illegible] فان
الانسان [illegible] تنظرا [illegible]
[illegible]
[illegible] تصدق عليكم بثلث اموالكم في آخر اعماركم زيادة على اعمالكم [illegible]

هكذا الكلام

[illegible]

وهذا لولي

وانما توقف الشيخ لا ايصاء للوارث لان الايصاء للورثة [illegible] في ابتداء الاسلام بقوله
تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف [illegible]
في ذلك [illegible] الى البعض [illegible] فنسخ ذلك بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم [illegible]
[illegible] ان الله اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث [illegible] وانما [illegible]
الشارع لا ايصاء للوارث بقوله يوصيكم الله في اولادكم وابطل ايصاءه [illegible] ايصاء المريض للورثة
[illegible] بعجز العبد عن حسن التدبير [illegible]
[illegible]
[illegible]
كان ينبغي ان يجوز ايصاؤه بذلك للوارث لعدم تعلق حق الورثة به كما جاز للاجنبي [illegible]
[illegible] حالة الصحة مع ان [illegible] في حق المريض الوصية للورثة [illegible] كتب عليكم اذا
حضر احدكم الموت [illegible] لما توفي ايصاء الورثة بنفسه ونسخ ايصاءه [illegible]
صورة ومعنى وحقيقة وشبهة [illegible] الشرع [illegible] ابطال النفع [illegible]
صورة ابطال النفع ومعناه وحقيقة وشبهة [illegible]
[illegible]
[illegible]
الورثة [illegible]
[illegible]
[illegible] نصيبه من [illegible]
[illegible]
رضا باقي الورثة [illegible]
ايثاره بالعين [illegible]
من حيث [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
له على الوارث [illegible]

[illegible]

تكلم

المديون فانها تسلم له بغير عوض وعند ابي يوسف انما اذا اقر باستيفاء دين كان له على الوارث في
حال الصحة يصح لان الوارث لما عامله في الصحة فقد استحق براءة ذمته عند اقراره باستيفاء الدين
منه فلا يتغير ذلك بالاستحقاق بمرضه الا ترى انه لو كان دينه على اجنبي فاقر باستيفائه في مرضه
كان صحيحا في حق غرماء الصحة لكنا نقول اقراره بالاستيفاء في الحاصل ايصال الدين الى الوارث يعني
اشتغالها فكان هذا بمنزلة الاقرار بالدين فلا يصح بخلاف اقراره بالاستيفاء من الاجنبي لانه متهم في حق
غرماء الصحة وحق الغرماء تعلق بالمرض لا يتعلق بالدين وانما يتعلق بما ثم استيفاء دينه
منه فكان الحادث اقراره باستيفاء محل التعلق حتى لو كان الدين حق الورثة فيتعلق بالعين والدين
جميعا لان الورثة خلافة والمنع من اقراره للوارث انما كان لحق الورثة فاقراره بالاستيفاء
في محلهما وان الدين لانه يحادث محلا يتوقف بحق الورثة فلا يجوز مطلقا كالاقرار المبسوط
ومال الحقيقة ظاهر ولهذا لم يملكه الشيخ واما شبه الشبهة فهو اذا اراد المريض الجيد بالردية
او الفضة الجيدة بالردية من وارثه فانه لا يجوز العبرة بشبهة الوصية بالجودة اذ هي عند مخالف
الجنس لا الجنس يدل عليه ان المريض ايصال منفعة الجودة اليه فانها لا تتقوم عند المقابلة
بجنسها متقومة الجودة في حقه دفعا للضرر عن الورثة فان حقهم تعلق بالاعيان والوصف
جميعا كالمتقومة في حق دفعا للضرر عن الورثة فان حقهم تعلق الصغار دفعا للضرر عنهم فان
الاب او الوصي لو باع مال الصغير من نفسه او من غيره تتقوم الجودة فيه حتى لم يجز بيع الجيد
من ماله بالردي من جنسه اصلا لكن هنا لا يرى ان المريض لو باع الجيد بالردي من اجنبي
يعتبر خروجه من الثلث ولو لم تكن الجودة معتبرة لجاز مطلقا كما لو باع شيئا بمثل القيمة
واما الحيض والنفاس فكلاهما الحيض في الشرع دم ينفضه رحم المراة السليمة عن الداء
او الصغر واحترز بقوله دم المراة عن الرعاف والدماء الخارجة عن الجراحات وعن دم الاستحاضة
فانه دم عرق لا رحم وبقوله السليمة عن الداء عن النفاس فان النفساء في الحكم المريضة
حتى اعتبر تصرفها من الثلث وبالصغر عن دم تراه من لها اقل من تسع سنين فانه ليس بمعتبر في
الشرع والنفاس الدم الخارج من قبل المراة عقيب الولادة وانها لا يعدمان اهلية
لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء انما لا يخلان بالذمة ولا بالعقل والتمييز والقدرة البدنية
فكان ينبغي ان لا يسقط بهما كما لا يسقط الصوم لكن الطهارة عن الحيض والنفاس شرط لجواز
اداء الصوم نصا بخلاف القياس اذ الصوم لكن الطهارة عن الحيض يتادى مع الحدث والجنابة
بالاتفاق معقول لانه يتادى مع الحيض والنفاس لولا النص وبعموما روي انه عم قال الحائض

الحائض

٢٤٠

تدع الصلاة والصوم في ايام اقرائها ويجوز الصلاة قياسا فانها لا يتادى مع الاحداث والانجاس
فيثبت الاداء بها فيسقط بسبب وجود الحيض والنفاس لفوات شرط الاداء لكن وقتها فوات الشرط يوجب فوات
المشروط لتوقف المشروط على الشرط وفي قضاء الصلوة حرج لتضاعفها في مدة الحيض والنفاس
فان الحيض لما لم يكن اقل من ثلثة ايام ولما لم تكن الواجبات في القضاء وهو مسلم للحرج الذي
هو مدفوع شرعا فلذلك سقط عن الحائض والنفساء اصل الصلوة لاجل الحرج في قضاء الصوم لان الحيض
الذي يمتد عشرة ايام ولما لم ما لا يتصور ووقت الصوم العام في الشهر فلم يسقط اصل الصوم
اي اصل وجوبه عن ذمته ولا يسقط اداؤه عن كما هي ما دفعا بيوم وليلة فان قيل ينبغي ان لا يكون
النفاس مسقطا للقضاء اذا استوعب الشهر كما كان مسقطا لقضاء الصلوة فلنا حكم ما خرج
من الحيض في الصلوة والصوم فلما لم يكن الحيض مسقطا للصوم بوجه كان حكم النفاس كذلك
وان استوعب الشهر ولما اسقط الحيض الصلوة اسقطها النفاس ايضا وان لم يستوعب اليوم
والليلة وكذا او وقوعه في وقت الصوم نادر فلا يبنى الحكم عليه كالاغماء اذا استوعب الشهر بخلاف
الصلوة فان وقوعه في وقت الصلوة من اللوازم فاثر في اسقاط القضاء ولا يلزم عليه الجنون
فانه يسقط القضاء عند استغراق الشهر وان كان وقوعه في وقت الصوم من النوادر ايضا لان الجنون
معدم للاهلية اصلا فكان القياس ان يسقط وان لم يستوعب الا انا تركنا الاستحسان اذا لم
يستوعب كما بيناه فاما النفاس فلا يخل بالاهلية فلا يوجب سقوط القضاء لكان بعض الفوائد
قوله واما الموت فكلام الموت خلق الحيوة لانه امر وجودي عند اهل السنة لقوله
تعالى خلق الموت والحيوة ولهذا قال بعض الموت زوال الحيوة بعضهم لا لانه لما كان
ضد الحيوة لم يكن من وجوده زوال الحيوة ولما كانت الحيوة من اسباب القدرة كان الموت
موجبا للعجز لا محالة لفوات الشرط ولهذا قال انه عجز خالص اي ليس فيه جهة القدرة بوجه احترز
عن الجنون والرق والضعف والجنون فان العجز بهذه العوارض متحقق ولكنه ليس بخالص
لبقاء جهة قدرة فيها للعبد بخلاف الموت ثم الاحكام المتعلقة بالميت احكام الحياة الدنيا
سوى احكام الاخرة فاحكام الدنيا اقسام اربعة منها ما هو من التكليف كوجوب الصلوة والصوم
ومنها ما شرع لحاجة غيره وهو انواع ومنها ما شرع لحاجته ومنها ما يصلح لقضاء الحاجة
فقوله يسقط عنه اي عن الميت ما هو من باب التكليف فان القسم الاول من الاحكام الدنيا وانما
يسقط لان التكليف بالقدرة فاذا تحقق العجز اللازم الذي لا يرجى زواله سقط التكليف

يعتمد

فمسوقه

الصلوة

قبل

داخل في الاصل الا الحكم الا في اليأس
في العادة وكثير ما يقع اصل الحيض وهو
الدار المسلمة

ضرورة وقوله للفوليت عرضه وهو احتراز عن اختيار الشارة الى الاعلى الاعم ثم هذا العرض
بالنسبة الى المكلف من حيث الظاهر فاما بالنسبة الى صاحب الشرع فالمقصود من التكليف
تحقيق الابتلاء ليظهر ما علم على ما علم مع بقاء اختيار العبد ويكون مبتلى بين ان يفعله
باختياره فيثاب به وبين ان يترك اختياره فيعاقب عليه ولهذا اي لكون هذا العرض
وهو الاداء عن اختيار قلنا ان الزكوة تسقط عن الميت في حكم الدنيا حتى لا يجب اداؤها
من التركة خلافا للشافعي لانها عبادة على الفعل هو المقصود في حقوق الله تعالى اعلانا
وتلافاتي وعنده المال هو المقصود دون الفعل حتى لو ظفر الفقير بمال الزكوة كان
له ان ياخذ مقدار الزكوة وسقط الزكوة به عنده كما في دين العباد وعندنا ليس له ولاية
الاخذ ولا يسقط عن الزكوة على ما عرف وكذا حكم ما يلي التبرع السقوط لفوات الاداء
عن اختيار وانما يبقى عليه الماثم لاجل ان الاثم من احكام الاخرة وهو ملحق بالاحياء في
تلك الاحكام قوله وما شرع عليه لحاجة غيره فان لم تكن العبادة وهو ما يخلو من ان يكون
متعلقا بالعين او لم يكن فان كان حقا متعلقا بالعين كما يظهر المرهون والمستاجر والمغصوب
والمبيع والوديعة حتى يتابع به ببقاء العين على تاويل المعين الذي فعل العبد
في العين غير مقصود اذ المقصود في حقوق العباد هو المال والفعل تبع لتعلق حق الحكم
بالاموال فيبقى حق العبد في المعين بل كان متعلقا بالذمة فلا يخلو من ان يكون وجوبه
بطريق الصلة كالنفقة او لم يكن كالدين الواجبة بالمعاوضة فان لم يكن لم يجرد الذمة حتى
يضم اليه ما يلحق الذمة على تاويل الملكه والعصيد راجع الى المجرد وقال ابو يوسف
بالذمم وهو ذمة الكفيل لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق لان الرق
يرجى زواله غالبا بالاعتاق او الكتابة والموت لا يرجى زواله عادة فلما لم
يحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام مالية الرقبة والكسب اليها لضعفها لا يحتمل
ذمة الميت بالطريق الاولى قوله ولهذا اي ولان الذمة لا يحتمل الدين بنفسها
قال ابو حنيفة ان الكفالة عن الميت المفلس لا يصح لانه لم يبق كفيل الذمة لما خربت
او ضعفت بالموت بحيث لا يحتمل الدين بنفسها صار الدين كالساقط في احكام الدنيا
لفوات محله والدليل عليه ان ثبوت الدين وجوده يعرف بالمطالبة ولهذا قيل الدين
بانه وصف شرعي يظهر اثره في توجه المطالبة وقد انقطعت المطالبة ههنا لا

يرجى

مطالبة

مطالبة الميت بالدين وعدم جواز مطالبة غيره اذ لم يبق مال يؤخذ من الوارث او الوصي الاداء
منه والكفيل يطالب به والكفالة شرعت لالتزام المطالبة بما على الاصيل لا التزام اصل
الدين فلما عدمت المطالبة ههنا لم يصح التزامها بعد سقوطها الا يرى ان هذا الدين في حكم المطالبة
دون دين الكتابة اذ المكاتب يطالب بالمال واذا لم يحسن فيه لا يصح الكفالة لانه اشبه
ان يكون ما على الكفيل ازيد مما على الاصيل فههنا اولى ان لا يصح لانه يؤدي الى ان يلزم
الكفيل ما ليس على الاصيل اصلا بخلاف العبد المحجور بعد الدين ثم تكفل عنه — تكفل م
رجل يصح ويلزم لكن العبد مطالبا في الذمة للعبد في نفسه كامل لانه عاقل بالغ مكلف — حي تام
فيكون محل الدين والمطالبة ثابتة اذ يتصور ان تعلقه الموت فيطالب به في الحال ويتصور
ان يعتقه المولى فيطالب بعد العتق فلما تصورت المطالبة في الحال وفي ثاني الحال — بعتقه م
بقيت المطالبة متحققة عليه فصح التزامها بفعل الكفالة ثم اذا صحت الكفالة يؤخذ الكفيل — بعدم
به في الحال وان كان الاصيل غير مطالب به لتاخير المطالبة عن الاصيل مع توجهها في الحال
عليه في حق الكفيل كمن كفل بدين عن مفلس حتى يؤاخذ الكفيل به في الحال وان لم يؤاخذ الاصيل
به لقدرة العقد الموضوع فلا يس يختص بالاصيل بخلاف ما اذا كفل بدين موجل على
الاصيل حيث لا يطالب به الكفيل قبل حلول الاجل لان المطالبة ما سقطت عن الاصيل
الى انقضاء الاجل فلا يطالب الكفيل على التزامها حاله قوله وانما ضمنت اليه تحريك — الحاكم م
عما يقال لما كانت ذمته في حقه صحيحا ان لا يجب ضم مالية الرقبة اليها لاحتمالها الدين
كما في حق الحر فقال انما ضمت مالية الرقبة الى الذمة لاجل الاداء في حق المولى لكي استيفاء
الدين من المالية في حق المولى لا لظهور الدين في حقها لان الذمة ليست بكاملة في حق العبد — احتماله
وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي يصح الكفالة عن الميت وان لم يخلف مالا والكفيل لان
الدين واجب عليه بعد موته اذ الموت لم يشرع مبرئا للحقوق الواجبة ومبطلا لها وهو
واجب التسلم والايفاء موصوف بانه مطالب حقا للمدعي ولهذا يطالب به في الاخرة
بالاجماع ولو ظهر له مال يطالب به في الحال ولو تبرع احد عن الميت بالاداء تثبت حق
الاستيفاء وهو فوق المطالبة اذ الاستيفاء هو المقصود فلما كان حق الاستيفاء باقيا
فعلم ان المطالبة لا تمنع صحة الكفالة كما لو كفل عن حي مفلس ثم اعلم ان هذا
الدين مطالب به في احكام الاخرة الذي هو علم المطالبة فيه في المحل وهو ضعيف الذمة
ومن هنا قيل الدين غير مطالب به لمعنى فيه هو سقوط لعدم المحل لا لعجز ما نقيضه ثابتا كالزكوة
ليس له على احد دين لا يمكن له المطالبة بالدين لعدم الذمة بنفسها فيبقى الدين مستحق المطالبة

بخلاف الحي فان المطالبة ... كاملة ... ههنا

كما كان اذا استحيل مطالبة المفلس خصوصا عندنا حتى انه اذا افلس لا تحقق
عنده فيصح الكفالة قوله وان كان شرع عليه بطريق الصلات وان كان ما وجب
عليه لحاجة الغير مشروعا عليه بطريق الصلة كنفقة المحارم والزكوة والصدقة الفطر
ونحوها بطل بالموت لانه يضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق والرق يمنع
وجوب الصلات والموت به اولى الا ان يوصي فيصح من الثلث لان الشرع جوز تصرفه
في الثلث نظرا له فيتبع الوصية لا جرم انه يجب بصحتها نظرا له قوله واما الذي
انه الحكم الذي شرع للعبد وهو القسم الثالث فبناء على حاجته لان العبودية الاصلية التي
بحيث لا يتصور زوال هذه الصفة عنهم اذ هي سمة فيهم لكونهم مخلوقين محدثين
متعلق البدع واحداثه والعبودية ملازمة للحاجة لانها تنبئ عن العجز والافتقار
فرع عنهم من المرافق ما يدفع به حوائجهم والمعتق لاثابة الحاجة لانها تنشأ
عن العجز الذي هو دليل النقصان [illegible] الحاجة به نقص [illegible] المطلوب بحكمه
والعجز فوق الموت فعرفنا ان الموت لا ينافي الحاجة فيبقى له ما به الحاجة ما كان مشروعا
لحاجته ما ينقضي به حاجته ولذلك يبقى [illegible] ما ينقضي به حاجته تقدم جهازه على
ديونه لان الحاجة الى التجهيز اقوى منها الى قضاء الدين فوجب تقديم التجهيز على قضاء
الدين كما هو ان لباسه حالة الحيوة مقدم على حق الغرماء حق لحاجة لم يكن لهم الاخذ
ثيابه لباسه من حاجته اليها فكذا بعد الموت وانما يقدم التجهيز على الدين اذا لم يكن حق
الغير متعلق بالعين فاما اذا كان متعلقا بها كالعين المستاجر والمرهون والمشترى قبل
القبض والعبد الجاني ونحوها فصاحب الحق احق بالعين واولى بها من صرفها الى التجهيز
لتعلق حقه بالعين تعلقا متاكدا ثم ديونه وانما قدم قضاء الدين على الوصية لان الحاجة
اليه امس منها الى الوصية لانه واجب والوصية تبرع فكان اسقاط الواجب اهم من
التبرع ولان الدين حائل بينه وبين الجنة كما نطقت به السنة وكان النظر في
تقديمه على الوصية ثم وصاياه من ثلثه وانما قدم وصاياه على الميراث اذا لم يجاوز
الثلث لان الشرع نظر له وقطع حق الوارث عن الثلث لحاجته الى تدارك ما فرط في حيوته
وهذه الحاجة اقوى من الحاجة الى خلافة الوارث عنه في المال فقدم الوصية على الميراث
كيف وقد نص عليه بقوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين ثم وجب [illegible] الوارث
بطريق الخلافة عن الميت الى حاجته لان [illegible] اموال بعد موته [illegible] عن اهلية
الملك باقية فاقام الشرع اقرب الناس اليه مقامه ليكون انتفاعه بملكه كانتفاع الميت
بمنزلة انتفاعه بملك الميت بمنزلة انتفاعه بملك نفسه واليه اشير بقوله [illegible]

واذا

من ذلك اغنياء خير من ان يدعهم عالة يتكففون الناس وقوله نظرا له متعلق بالجميع اي بما يلحقه
على الترتيب المذكور نظرا له الى النفع الراجع اليه في الكل كما بينا قوله وكذا ابقي [illegible] المنقضى
به الحاجة تبقى الكتابة بعد موت المولى لما لا خلاف ان صحة الكتابة باعتبار مالكية تصير متعلقا بحصول
له البدل مع ذلك مقابلة فوات ملك الرقبة وحاجته الى الاجر بعد العتق باقية وحاجته الى الاجر
بعد الموت باقية لانه يحتاج الى حصول الاعتاق منه بعد الموت ليحصل الولاء له وليتخلص من الخلاف
كما جاء في السنة ويحتاج ايضا الى حصول بدل الكتابة على ملكه ليصير توديه منه ديونه فيتخلص من الخلاف
ايضا فلذلك بقيت الكتابة بعد موت المولى وتبقى بعد موت المكاتب عن وفاء عندنا ايضا كما تقدم بحكم
[illegible] اخر حيوته حتى يحكم بان [illegible] من الورثة ويعتق اولاده المولودون والمشترون في حال الكتابة
وهو مذهب علي وابن مسعود [illegible] وقال الشافعي تنفسخ الكتابة بموته والمال كله للمولى
اخذا [illegible] لانها لو بقيت انما تبقى لتحقق المكاتب بوصول البدل الى المولى اذ المقصود من العقد
من جانبه تحصيل الحرية والميت ليس بمحل العتق ابتداء [illegible] العتق [illegible] فوق المالكية [illegible]
يتصور في الميت والاصول ان يستند العتق الى حيوته الا المعلق بالشرط لا يستبق الشرط وفي — الموت
امثاله الى حال حيوته [illegible] العتق قبل وجود الشرط [illegible] اذا مات المولى [illegible] — بخلاف
القول ببقاء الكتابة ممكن لان محل العقد قائم قابل للعتق والمولى انما يصير معتقا عند اداء
البدل بالكلام السابق [illegible] حال الحيوة [illegible] الكتابة فاما العبد
محل العتق [illegible] المحلية التصرف حال [illegible] وتبعه حكمه [illegible] بطلت المحلية تبطل
الحكم ونحن نقول الكتابة عقد معاوضة [illegible] على سبيل الاستحقاق واللزوم فان المكاتب مالك
[illegible] وتصرفه [illegible] حتى البدل والتصرف [illegible] على سبيل اللزوم ويثبت
للمكاتب ما ملك حتى ان يستعين [illegible] احل المال وعلى المالكية [illegible] المكاتب لحاجته
الى احراز نفسه وصيرورته معتقا [illegible] هذه المالكية كما ان مالكية المولى الثابتة بهذا العقد
شرعت لحاجته الى ملك البدل وصيرورته معتقا بواسطته [illegible] اولاده [illegible] والعتق
بمنزلة الولد وحاجة المكاتب اقوى الحوائج الى الحرية لاستكمال الحية احكام الاحرار
الرقيق [illegible] حكم [illegible] على كونها اقوى الحوائج [illegible] هذا العقد [illegible]
بعض البدل [illegible] المقصود
وهو العتق ثم ما ثبت من مالكية المولى يبقى بعد موته لحاجته الى ملك البدل ونسبة الولاء اليه
لصيرورته معتقا فلان يبقى ما ثبت للمكاتب من المالكية لحاجته الى حصول الحرية كان اولى

[illegible] الكتابة [illegible]

حاجة الى تحصيل الحرية فوق حاجته مولاه الى الولاء والاكتساب لو قتل بعتق المكاتب
لزم القول ببقاء مملوكيته اذ المكاتب عبد ما بقي عليه درهم ولا يمكن القول من بعد الموت الى
ابقاء المالكية بمعنى الكرامة والكرامة في ابقاء المملوكية لانها اثر من اثار الذل والهوان وقد كان
تم حق المملوكية لا تصور ان يصير معتقا بعد موته فينفسخ الكتابة لا نقول ببقاء المملوكية
ومحلية التصرف الى وقت الاداء هو مقصود بنفسه وذلك لانا احتجنا الى ابقاء المالكية لما قلنا
ولا يمكن ذلك الا بابقاء المملوكية ومحلية التصرف الى وقت الاداء فبقي المملوكية شرطا لتحقق
المالكية ولتحقق من المقصود بالبقاء انما المالكية من المقصود ولكن من شرط بقائها المملوكية بقاء
لكن ازالة العتق فيها مستحق المالكية والشروط اتباع فبثبتنا ها تبعا ولما تقرر ان
المملوكية ابقيت من وجه حكمنا بنفوذ العتق بوجود شرطه وتقرر ان المالكية التي استفادها
بالعقد واذا ثبت استناد الاداء الى حال حيوته الى الارث بل هو مستحق المكاتب من وقت الموت
فلا بد من استناد المالكية والعتق المترتب لها الى وقت الموت كما في جانب المولى مثبت
مالكية البدل عند القبض واستند ملكه الى حال حيوته فكذلك ههنا قوله وقلنا على
على قول بقيت اه وبقاء ما يقتضي من الحاجة بقيت الكتابة وقلنا ان المرأة تغسل زوجها
بعد الموت مع علاقتها الى النكاح في حكم العامة لحاجة ما لم ينقض العدة لان ملك النكاح لا يحتمل
التحول الى الورثة فبقي موقوفا على الزوال بانقضاء العدة كما بعد الطلاق الرجعي
ولو لا بقاء النكاح بالموت هل ارتفع الا بالطلاق ويعتبر العدة وهي من النكاح فيقيم مقام
حقيقة في ابقاء حل المس والنظر لكن وملاقاة حالتها بعد الموت تستقبل الامر استدبرت
ما غسل رسول الله عليه السلام الا نساؤه يعني لو علمنا ان رسول الله يغسل بعد الوفاة
لما غسله الا نساؤه بخلاف المرأة اذا ماتت حيث لم يكن لزوجها ان يغسلها خلافا للشافعي
لان النكاح بموتها ارتفع بجميع علايقه فلا يبقى حل المس والنظر كما لو طلقها قبل
الدخول بها وذلك لان المرأة مملوكة في النكاح ولهذا يطلق عليها المملوكة حقيقة بالموت
اذا الميت لم يبق محل العصمة المخصوصة بالمملوكية ولا يمكن ابقاؤها حكما بعد فوات
المحل بالموت لعدم الحاجة الى ابقائها بالنظر اليه لانه لا اثم لم يشرع لحاجة الا لسائر
حقا عليه ولو ثبت الحاجة لها ثبت حقا له والى الحاجة ههنا الى الغسل ومن ليس ماله
ما بقاء المملوكية لعدم الحاجة يؤدي الى اعتبارها لا اثبات هذه موجبه وهو في معنى
بخلاف المالكية فانها شرعت للحاجة فيجوز ان يحكم ببقائها بعد الموت عند تحقق محل الملك

كالحاجة

للحاجة ... ولابد له ولما ذكرنا ان ما شرع للعبد يبقى بعد موته بقدر ما تنقضي
به الحاجة تعلق حق المقتول بالدية اذا انقلب القصاص مالا بالصلح او بعفو البعض
او شبهة حتى يقضى منه ديون الميت وتنفذ وصاياه ويجري فيه سهام الورثة ولو كان المال
وهو القصاص حقا للورثة لا المقتول اه وذلك لان القصاص لا يدرك الثار والتشفي الصدور
والابقاء الحيوة على الاولياء بدفع شر القاتل والمستحق عن اهل المعاد الاحياء والحاجة
الى الحياة وانه يجب بعد انقضاء حيوة المقتول وبعد انقضاء حيوته لا يحتاج الا ما فيه
قضاء حاجته من تجهيزه وتكفينه وقضاء ديونه وتنفيذ وصاياه والقصاص لا يصلح لهذه
الحوائج اصلا والجناية وقعت على حق الاولياء من وجه لانتفاعهم بحيوته بالاستيناس
به والانتصار به على الاعداء والانتفاع بماله عند الحاجة فوجب القصاص للورثة ابتداء
لانه حق ثابت مستقل للورثة كما ينتقل سائر الحقوق لحصول منفعة التشفي لهم دون الميت
ولوقوع الجناية على حقهم ولكن السبب انعقد للميت لان المتلف نفسه وحيوته ولو
كان منتفعا بحيوته اكثر من انتفاع اولياءه بها وكانت الجناية واقعة على حقيقة فينبغي
ان يجب القصاص له من هذا الوجه لكنه لما خرج عن ثبوت الحكم عن اهلية الوجوب لم يجب
ابتداء بالموت العام على سبيل الخلافة عن العبد وكما ثبت الملك للمولى ابتداء عند تصرف
الوكيل لا على سبيل الخلافة عن الوكيل وبوجه قوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا
بين انه له ابتداء ثبت القصاص للوارث العام مقام المقتول ولهذا صح عفو الوارث قبل
الموت المجروح اي قبل موته استحسانا لان الحق اعتبار نفس الوجه للوارث فيصح عفوه واعتبار
السبب يصح عفو المجروح ايضا استحسانا لان العفو مندوب اليه فيجب تصحيحه بقدر الامكان
فهذا قوله فيه القصاص حق للورثة ابتداء بسبب انعقد للمورث وهو اشارة الى القسم الرابع
من الاقسام الاربعة ولو وجب القصاص للورثة ابتداء كان ينبغي ان يكون المال عند انقلابه
مالا للورثة ابتداء من غير ان يصير للميت فيه حق ويجري فيه سهام الارث الا ان الخلف
يفارق الاصل في الحكم لان الخلف يصلح لحوائج الميت من التجهيز وقضاء الدين وتنفيذ
الوصايا فيجعل موروثا كسائر التركة حتى يقدم حقوق الميت فيه على حق الورثة ويجعل
على فرض بعد القصاص كانه هو الواجب في الاصل لان الخلف يجب بالسبب الذي يجب به الاصل
والسبب هو القتل انعقد للميت فيستند وجوب الخلف اليه وصار كانه هو الواجب بالقتل

كالدية في القتل الخطا فكان الاصل في القصاص ان يجب للميت ابتدا [illegible] مقابلة
تفويت دمه وحيوته الا انا اثبتنا للورثة ابتدا لمانع وهو عدم الصلاحية لحاجة الميت
بعد انقضا حيوته وان الدرك الثار الذي هو المقصود لا يحصل له فجعل للورثة الا ان القتول
في الحل علم هذا المانع بجعل موروثا ففارق الخلف الاصل الا اصل في حالة لما اليه
حالها وهو ان الاصل فصالح لدفع حوايج الميت ولا يمتنع مع الشبهة والخلف يصلح لذلك
ويمتنع مع الشبهة والخلف ملا يعارق فلو جعل على الاصل الحاكم اليه ففارق الوضوء في
اشتراط النية لا اصل في حالهما وهو ان الما مطهر بنفسه والتراب ملحق بكل ما هنا قوله
واما احكام الاخرة وهي اربعة كاحكام الدنيا ما يجب له على الغير من الحقوق المالية والمظالم
التي وجبت له النفس والعرض وما يجب عليه من الحقوق والمظالم وما تلقاه من الثواب والكرامة
بواسطة الايمان واكتساب الطاعات والحرام وما يلقاه من عقاب وملامة بواسطة المعاصي
والتقصير في العبادات فله في جميع هذه الاحكام حكم الاحياء الا القبر للميت في حكم الاخرة
كالرحم للما والمهد للطفل في حق الدنيا من حيث ان الميت وضع فيه للخروج والحيوة بعد
الفنا والاحكام الاخرة وكان للميت فيه حكم الاحيا فما هو حجة الى احكام الاخرة كما ان الجنين
حكم الاحيا فما هو حجة الى احكام الدنيا روضة دار اي هو روضة دار ان كان من اهل الكرامة
والثواب او حفرة نار ان كان من اهل الشقاوة والعقاب وهو حوله تعالى ان يجعله لنا
روضة بكرمه وفضله وان يعيذنا من فتنة القبر وعذابه بمنه وطوله انه الكريم المنعم الوهاب
ذو الطول والفضل والاحسان فصل في العوارض المكتسبة هو واما الجهل فكذا
قيل الجهل اعتقاد الشي على خلاف ما هو به واعترض عليه بانه مسلم كعلم المعدوم شيا اذ
الجهل يتعلق بالمعدوم كما يتعلق بالموجود او كعلم المعدوم المجهول بعيد اخراه الحد وكلاهما
فاسد وقيل هو صفة تضاد العلم عند احتماله وتصوره احترز به عن الاشيا التي لا علم
لها فانها لا توصف بالجهل بعدم تصور العلم فيها واما لا يصلح عذرا في الاخرة اصلا ذكر
في بعض الشروح انه انما قيد بقوله في الاخرة لانه اصلح في رواية الكافر في
اعتقاده حكما من احكام على خلاف ما ثبت في الاسلام في احكام الدنيا حال الموحد انه
انها تصلح دافعة للتعرض ودافعة للدليل الشرعي في الاحكام التي احتملت النسخ مثل
حرمة الخمر ونكاح المحارم ونحوها حتى ان اعتقاده يصلح دافعا للدليل الموجب للحرمة

فاما

٣٤٣

فاما في حكم الاعمال التي لا قال احتج انه لا الحظر للكلام حكم المعصية حال ولا لكن قال ابو يوسف
ومحمد لا لانها فرق بين الخروس والكلام المحادثة من لا يعرف تمامه في اصول الفقه لحق
لا حال الكلم ومحمد انه انما قيد به لان ما يجعل عذرا في احكام الدنيا كما لم يكن عذرا
فان جهل الجهل بالفتح علاقة لعقوبة في الدنيا ولذا لم يرفع عنه في الاخرة قوله الكافر
مكابرة وجحود لما لا يمكن بعد حصول العلم ووضوح الدلائل قال الله تعالى وجحدوا بها
واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وهذا قبيل الرسالة الغائب المدعى عليه لعدم ذكر
المدعى الجحد لا تعرف فيها انما اجاب بعد اقرار فالكفر جحود بعد وضوح الدلائل
لانه اشد الدلائل على وحدانية الصانع تعالى وكمال قدرته وعظمته الوهية لا تعد كثرة ولا تحصى
عدا ولا اوان طلب كما قال ابو العتاهية شعر فيا عجبا كيف يعصى الاله ام
كيف يجحده جاحد وفي كل شي له اية تدل على انه واحد وكذا الدلائل على صحة
رسالة الرسل من المعجزات الباهرة والحجج القاهرة ظاهرة محسوسة في زمانهم لا وجه لرد
ردها وانكارها وقد نقلت بعدهم المعجزات بعد انقراض زمانهم بالتواتر قرنا بعد قرن
الى يومنا هذا فكان انكار ما نقل متواترا انكار ما هو المحسوس فلذلك لم يجعل جهل الكافر
عذرا بوجه في الاخرة قوله فيجعل جحودا [illegible] جهل الكافر كذلك يجعل عذرا
في الاخرة ايضا وسبب جهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى واحكام الاخرة مثل جهل المعتزلة في نفي
فانهم انكروا حقيقتها بقولهم انه تعالى عالم بالعلم وقادر بالقدرة سميع بالسمع بصير
بالبصر وكذلك سائر الصفات وضل جهل المشبهة فانهم قالوا بجواز حدوث
صفات الله ورد الطاعة مشبهين الله بخلقه في صفاته ووصف النزيع عن الجهل
بالطل لا يصلح عذرا في الاخرة لانه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه سمعا وعقلا
اما السمع فقوله ولا يحيطون بشي من علمه الا بما شاء انزله بعلمه ان الله هو الرزاق
ذو القوة المتين ان الله لذو فضل على الناس ولكن اكثر الناس الى غيرها من الايات
فانها تدل على ان له تعالى صفات هي معان وراء الذات واما العقل فهو ان الحدثات
كما دلت على وجود الصانع جل جلاله دلت على كونه حيا عالما قادرا سميعا بصيرا وان
يكون له حيوة وعلم وقدرة وبصر وسمع وان يكون هذه الصفات معاني وراء الذات
اذ حكم العقل الا يحكم بعالم الا علم له وبحي لا حيوة له وقادر لا قدرة له ولا يعتد من
قول القائل ليس بعلم ومن قوله لا علم له وكذلك في جميع الصفات وقد عرف
بدلالة العقل ايضا انه تعالى ليس محلا للحوادث فلا يجوز ان يكون صفاته
حادثة

تعالى حادثة الاستناد من حدوث الذات الذي هو الاصل فثبت بالدليل الواضح الاول لا انتهاء
فما انه تعالى موصوف بصفات الكمال منزه عن النقيصة والزوال وان صفاته
قائمة بذاته وليست بعارضة بحدوث ومزول بل هي ازلية لا اول لها ابدية لا
اخر لها فكان ما ذهب اليه اهل الاعتزال باطل وجهل بعد وضوح الادلة فلا احكم
عذر له في الاخرة وكذا جهلهم باحكام الاخرة مثل جهل المعتزلة بسؤال المنكر والنكير
وعذاب القبر والميزان والشفاعة لاهل الكبائر وجواز العفو عما دون الشرك وجواز
اخراج اهل الكبائر الموحدين من النار وانكارهم اياها ومثل انكار الجهمية خلود
الجنة والنار واهاليهما جهل باطل لان الدلائل الناطقة بهذه الاحكام في الكتاب والسنة
كثيرة واضحة لا يخفى على من له ادنى انصاف فالجهل بها لا يكون عذرا له في الاخرة كجهل
الكافر وكذلك جهل الباغي وهو الذي يخرج عن طاعة الامام الحق ظانا انه على
الحق والامام على الباطل متمسكا في ذلك بتأويل فاسد فان لم يكن له تأويل فحكمه
حكم اللصوص كما سنبينه ان شاء الله عذر لانه مخالف للدليل الواضح فان الدليل
على كون الامام العدل على الحق مثل الخلفاء والراشدين ومن سلك طريقتهم لائحة على
وجه يعد جاحدها مكابرا معاندا وهو صفة سوقية على معرفة البغاة ومن
المروي ان الحرب لما استحكمت بين علي رض ومعاوية وكثر القتل والقتال من الجانبين
حمل اصحاب معاوية المصاحف على رؤوس الرماح وقالوا يا اصحاب علي بيننا وبينكم
كتاب الله ندعوكم الى التحاكم بكتاب الله فاجاب اصحاب علي الى ذلك وامتنعوا عن
القتال ثم اتفقوا على ان يأخذوا حكما من كل جانب فمن اتفق الحكمان عليه يكون
الامام وكان علي رض لا يرضى بذلك حتى اجتمع عليه الصحابة فوافقهم عليه فاختير
من جانب معاوية عمرو بن العاص وكان داهيا ومن جانب علي ابو موسى الاشعري وكان
من شيوخ الصحابة فقال عمرو لابي موسى نعدلهما او لم نتفق على واحد منهما فاجاب
ابو موسى اليه ثم قال لابي موسى انت اكبر سنا مني فاعزل عليا او اعزل الاخر
فصعد ابو موسى المنبر وحمد الله واثنى عليه ودعا للمؤمنين والمؤمنات
وذكر الفتنة ثم اخرج خاتمه من اصبعه
وقال اخرجت عليا عن الخلافة كما اخرجت خاتمي عن اصبعي ونزل
ثم صعد عمرو المنبر وحمد الله واثنى عليه ودعا للمؤمنين والمؤمنات وذكر
الفتنة ثم اخذ خاتمه وادخله في اصبعه وقال ادخلت معاوية في الخلافة
كما ادخلته

كما اخطأت ما تم بينهما في سبي نعوف بعلي رض الرضا انهم افسدوا عليه الامر فحمل علي رض وصفين من الف
رجل من عسكره زاعمين ان عليا كفر حين ترك حكم الله تعالى واخذ بحكم الحكمين فهم لاء هم الخوارج الذين خرجوا في البلاد
وكفروا من اذنب ذنبا فعقد كفرهم فكان هذا منهم جهلا باطلا لانه مخالف للدليل الواضح فان امامة علي رض الله عنه ثبتت
باختيار كبار الصحابة من المهاجرين والانصار كما ثبت امامة من قبله وبالرضا بحكم الحكم فيما لا نص فيه امر صحيح كما نص
على جوازه منصوص عليه في الكتاب فكيف يكون معصية وكذا المسلم لا يكفر بالمعصية فان الله تعالى اطلق اسم الايمان على
على مرتكب الذنب في كثير من الآيات كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص الآية يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا
عدوي وعدوكم اولياء يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا عسى ربكم ان يكفر عنكم سيئاتكم وتوبوا الى الله
جميعا ايها المؤمنون ونحو ذلك فجهلهم بعد وضوح الدلالة لا يكون عذرا كجهل الكافر الا انه لكن صاحب الهوى والباغي
متأول بالقرآن متمسك بأول له حال وعقد وآية فان في الصفات تمسك بانه تعالى وصف ذاته بالوحدانية في القرآن
ونزه نفسه عن الشريك في آيات كثيرة فلو اثبتنا الصفات له لكانت قديمة غير الذات واثبات القدماء في الازل ينافي
التوحيد ويجوز حدوث في الصفات تعلق بنحو قوله تعالى وجاء ربك هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من
الغمام هل ينظرون الا ان تأتيهم الملائكة او يأتي ربك والباغي احتج بقوله تعالى ان الحكم الا لله ومن يعص الله
ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فكان هذا
الجهل دون جهل الاول ففي هذا الوجه ان كان لا يصلح عذرا في الآخرة لكنه لم يخرج به عما كان من المسلمين
وهو صاحب الهوى والبغي لانه لا يخرج بالبغي عن الاسلام وكذلك صاحب الهوى اذا لم يغل فيه وحينئذ يلحق بالاسلام
يعني اذا غلا في هواه حتى كفر ولكنه سمي من اهل الاسلام كغلاة الروافض والمجسمة لزمنا مناظرته والزامه
الى مباشرة الذنب كفر لا نحكم بايمانه ولا يحكم بايمانه وان وجب قتاله ولما كان الباغي مسلما فولايته لا تزال
المناظرة منقطعة فوجب العمل بديانته في حقه لذلك قلنا ان الباغي اذا اتلف مال العادل او نفسه
لم يضمن كما لو اتلف غيره بقيام ولاية الالزام وكذلك وجوب القضاء وسائر الاحكام التي يلزم
المسلمين يلزمه لانه مسلم وولاية الالزام باقية فاذا صار للباغي منعة سقط عنه ولاية الالزام بالدليل
حسا وحقيقة فوجب العمل بديانته في الحقيقة ولم يؤخذ بالضمان في نفس ولا مال بعد التوبة كما لم يؤخذ اهل
الحرب بعد الاسلام وهذا بخلاف في الحكم ثم فان الباغي يأثم وان كان له منعة لان المنعة لا تظهر في حق
الشارع وفرع على ذلك انه تعالى حرام ابدا ونحوه وجب حرمة ابدا الا انه يعفو عنها فان العبد فيحتمل ان لا يخرج
قصدا وانما وجب شرعا ولا يتحقق الا بعلم الخطاب والتأمل فيه فاذا لم يصل اليه ما ذكر فانكان ما ذكر

ولكانت

وبل والزامهم قبول الحق بالدليل فلم يعتبر التأويل والى
فاذا كان الباغي الاموال
بديانته لانه يعتقد الاسلام حق فالحق من قرابته والالزام عليه بخلاف الكافر

في يده وجب رده على صاحبه لانه لم يملكه ذلك بالتعدي كما لا يملك مال اهل البغي والتسوية بين الفئتين المتقابلتين
بتأويل الدين في الاحكام اصل وتقدم وعن محمد رح انه قال أفتيهم في اهل البغي اذا تابوا لم يضمنوا ما اتلفوا
من النفوس والاموال ولا آمرهم بذلك في الحكم لانهم كانوا معتقدين الاسلام وقد ظهر لهم خطأهم في التأويل
الا ان ولاية الالزام كانت منقطعة لمنعة منقطعة فلا يجبرون على اداء الضمان في الحكم لكن نفتي به فيما بينهم وبين
ربهم ولا نفتي اهل العدل بمثله لانهم محقون في قتالهم وقتلهم ممتثلون الامر كذا في المبسوط وحاصل هذا
ان المغير للحكم اجتماع التأويل والمنعة واذا تجرد احدهما عن الآخر لا يتغير الحكم في حق ضمان المتلفات حتى لو
ان قوما غير منعة ولهم غلبوا على مدينة فقتلوا الانفس واستهلكوا الاموال ثم ظهر عليهم اهل العدل اخذوا بجميع ذلك
لتجرد المنعة عن التأويل [illegible] ومثل جهل اهل البغي وصاحب الهوى جهل من خالف في اجتهاده الكتاب و
السنة المشهورة مثل المفتي ببيع امهات الاولاد وكان من الحركة داود الاصفهاني وقوم من اصحاب
الظواهر يقولون بجواز بيع امهات الاولاد متمسكين في ذلك بما روي عن جابر بن عبد الله انه قال كنا
نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولان المالية والمحلية للبيع قبل الولادة معلومة
فيها بيقين فلا يرتفع بعد الولادة بالشك وعند جمهور العلماء لا يجوز بيعها لانه ثابت [illegible]
عليها مثل قوله صلى الله عليه وسلم لمارية اعتقها ولدها وقوله صلى الله عليه وسلم ايما امة ولدت من سيدها فهي معتقة عن دبر منه
وما روي عن سعيد بن المسيب انه قال امر رسول الله صلعم بعتق امهات الاولاد ولا يجعلن في ثلث ولا يبعن
في دين وما روي عن عمر رضي الله عنه انه كان ينادي على المنبر الا ان بيع امهات الاولاد حرام ولا رق عليها بعد
موت مولاها وقد تلقت الامة التابعين بالقبول وانعقد الاجماع على عدم جواز بيعها فكان القول بالجواز مخالفا
للاحاديث المشهورة والاجماع فكان مردودا ومثل القول بحل متروك التسمية عمدا لعموم قوله عليه السلام تسمية الله
في قلب كل مؤمن [illegible] على كل [illegible] متروك التسمية بالنسيان فانه مخالف لقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه
وانه لفسق ومثل القصاص بالقسامة اذا وجد القتيل في محلة ولا يدرى قاتله يجب القسامة على اهل المحلة والدية على عاقلتهم
عندنا ولا يجب القصاص بحال وقد قال مالك واحمد بن حنبل والشافعي في قوله القديم اذا كان بين القتيل واهل
المحلة عداوة ظاهرة او لوث وهو ما يغلب على الظن القتل والسلاح يحلف المدعي خمسين يمينا ان القاتل منهم ثم
يقتل الولي [illegible] ان قتله عمدا واذا حلف [illegible] متمسكين في ذلك بظاهر قوله صلى الله عليه وسلم لاولياء
المقتول الذي وجد في خيبر تحلفون وتستحقون دم صاحبكم او قال صاحبكم [illegible] وجوب القصاص بالقسامة
الاحاديث المشهورة فان النبي صلعم قضى بالقسامة والدية على اليهود في قتيل وجد بين اظهرهم وروي انه جاء

جاء الى رسول

جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انه وجد اخي قتيلا في بني فلان فقال اجمع منهم خمسين رجلا فيحلفون بالله
ما قتلناه ولا علمنا له قاتلا فقال ليس لي من اخي الا هذا فقال نعم ولك مائة من الابل وفي الخبر ان قتيلا وجد بين وادعة
وارحب وكان الى وادعة اقرب فقضى عمر رضي الله عنه عليهم بالقسامة والدية فقالوا لا ايماننا تدفع عن اموالنا ولا
اموالنا تدفع عن ايماننا فقال حقنتم بايمانكم دماءكم واغرمكم الدية لوجود القتيل بين اظهركم وكان ذلك بمحضر من
الصحابة رض ولم ينكر عليه احد فحل محل الاجماع فكان القول بوجوب القصاص بها مخالفا لهذه الادلة الظاهرة
المشهورة ولقوله صلى الله عليه وسلم البينة على المدعي واليمين على من انكر فكان مردودا والقضاء بشاهد ويمين
اي ومثل الفتوى بوجوب القضاء بشاهد واحد ويمين المدعي بما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بذلك فانه مخالف
للكتاب وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم الآية ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى الا ترتابوا
وللحديث المشهور وهو قوله صلى الله عليه وسلم البينة على المدعي واليمين على من انكر كما مر بان القسم البينة
فيكون مردودا ففي هذه المسائل ونظائرها ان اعتمد الخصم على القياس فهو عمل منه بالاجتهاد على خلاف الكتاب و
السنة وان اعتمد على الخبر فهو منه عمل بالغريب من السنة على خلافهما او خلاف احدهما فيكون فاسدا [illegible]
الثالث الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح او في موضع الشبهة [illegible]
الصحيح والشبهة والجهل في موضع تحقق فيه اجتهاد صحيح غير مخالف للكتاب او السنة وهو المراد بالصحيح والجهل في موضع
لم يوجد فيه اجتهاد ولكنه موضع اشتباه كالصائم المحتجم في رمضان اذا افطر على ظن ان حجامته فطرته لم تلزمه الكفارة
لانه جهل حصل في موضع الاجتهاد [illegible] الصوم [illegible] شبهة في سقوط الكفارة [illegible]
[illegible]
[illegible] وجبت عليه الكفارة لان [illegible] في غير موضعه [illegible]
بالسنة [illegible]
بالفساد [illegible] الكفارة [illegible]
ولكن [illegible]
[illegible]
[illegible] ابو حنيفة ومحمد [illegible] الكفارة [illegible]
[illegible] وقال ابو يوسف [illegible] الكفارة [illegible]
الى الفقهاء [illegible]
فقد [illegible] الامام [illegible] في هذه المسألة [illegible]

نحن
في موضع
الاسلام
منهم بسال

قوله الا ان الوالد ... لا يعتبر شبهة فانه من اهل القياس كما انه قول ... بالعموم ... [illegible]
والده بيان القسم الثانية وهو جهل في موضع الاشتباه واعلم ان الشبهة الدارئة للحد نوعان شبهة في الفعل وتسمى شبهة اشتباه وانما
تتحقق في الاشتباه وشبهة في المحل وتسمى شبهة الدليل والشبهة الحكمية فالاولى هي ان يظن ... دليل الحل وليس بدليل ... [illegible]
فيها من الظن لتحقق الاشتباه والثانية ان يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمة ... مع تخلف حكمه عنه لمانع اتصل به ... [illegible]
لا يتوقف تحققها على ظن الجاني ... [illegible] ... فانه لا يجب عليه الحد وان قال علمت انها علي حرام ... [illegible]
الشبهة الدليل الشرعي وهو قوله عليه السلام انت ومالك لابيك ... [illegible]
[illegible]

بكونه عذرا حتى لو تصرفا قبل العلم بعزل ... [illegible] ... لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى ... [illegible]
[illegible]

على المعروف اذا زوج الصغير او الصغيرة غير الاب والجد فلهما ولاية فسخ النكاح وثبت لهما الخيار في قول ابي حنيفة ومحمد
لان التزويج صدر ممن هو قاصر الشفقة بالنسبة الى الاب فقد ظهر تاثير القصور في امتناع ثبوت الولاية في المال فثبت لهما
الخيار اذا ملكا امر انفسهما بالبلوغ كالامة اذا اعتقت ثم ليس هذا خيار البلوغ وهو يبطل بالسكوت في جانبها اذا
كانت بكرا لان ثبوت الخيار لها لعدم تمام الرضا فيبطل برضاها والبكر البالغة تبين السكوت منها رضا كما لو زوجت بعد البلوغ
فسكتت ولهذا لو بلغت ثيبا لا يبطل خيارها بالسكوت كما لا يبطل خيار الغلام به فان لم تعلم بالنكاح وقت البلوغ
يجعل منها عذرا اتفاقا والدليل اذ الولي مستبد بالنكاح وان علمت بالنكاح ولم تعلم بالخيار لم تعذر وجعل سكوتها رضا
لان دليل العلم بالخيار [illegible] شيوع [illegible] احكام الشرع في دار الاسلام وعدم التفرغ [illegible] قبل
البلوغ [illegible] العلم [illegible] فلا تعذر بالجهل [illegible]
على الزوج لان خيار البلوغ [illegible] للدفع [illegible]
كفوا والمهر [illegible] فثبت الخيار [illegible]
زيادة [illegible] الملك [illegible] ولهذا اختص بالقضاء ولو وقع الفرقة في خيار البلوغ [illegible]
قبل القضاء [illegible] ولم [illegible] خيار العتق بل ثبت الفرقة بنفس اختيارها لان القضاء زيادة ملك الزوج عليها فانه قبل العتق
كان يملك [illegible] في قرانين فيملك عليها تطليقتين [illegible] وذلك بالعتق فكان لها ان يدفع الزيادة ولا يتوصل الى دفع
الا برفع اصل الملك فكان [illegible] الملك [illegible] الى القضاء [illegible] دفع زيادة الملك [illegible]
البلوغ فلا يزداد الملك [illegible] ثبت الخيار [illegible] تمام الفرقة الا بالقضاء [illegible]
فكذا قيل [illegible] على العقل بمباشرة بعض الاسباب الموجبة [illegible] لان [illegible] العقل [illegible]
ويلحق السكران باهل الخطاب [illegible] بشرب الدواء [illegible]
لانه ليس بسرور وقيل هو عقلة [illegible] الاسباب الموجبة لها [illegible]
وقيل هو [illegible] يزيل العقل عند مباشرة بعض الاسباب المزيلة [illegible] بعد زوال الملك [illegible]
[illegible] بطريق [illegible] لان يكون [illegible] العقل [illegible] حقيقة [illegible]
[illegible] العقل [illegible] بطريق مباح كشرب الدواء [illegible]
كذا ذكر [illegible] الصغير [illegible] ابي حنيفة وسفيان الثوري [illegible]
ان كان [illegible] على الخمر [illegible]
الا ان [illegible] قصد السكر [illegible] والمكره والمضطر

او سكران [illegible] شرب المكره [illegible] شرب المضطر [illegible] الخمر [illegible] العطش [illegible]
النوع من السكر [illegible] الطلاق والعتاق [illegible]
وهو السكر [illegible] الخمر والمطبوخ [illegible] المثلث [illegible]
لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون [illegible] حال السكر [illegible]
[illegible] في حال [illegible]
[illegible]
[illegible] باعتبار [illegible] النوم والاغماء [illegible] الخطاب [illegible]
[illegible] السبب [illegible] البلوغ [illegible]
بالسكر [illegible]
تكليف [illegible] الوسع [illegible] الخطاب [illegible]
في [illegible] عليه [illegible]
في [illegible] التكليف [illegible]
[illegible] السكر [illegible] بالعقل والبلوغ والسكر [illegible] احكام الشرع [illegible]
والصوم [illegible] الطلاق والعتاق والبيع والشراء [illegible]
[illegible] السكران [illegible]
[illegible] البيع [illegible] وهو قول ابي يوسف [illegible]
[illegible] ان الردة [illegible] العقد والاعتاق [illegible]
ان السكران [illegible]
[illegible]
[illegible] الغير [illegible]
[illegible]
[illegible] الردة [illegible]
[illegible] الاحكام [illegible] الطلاق والعتاق والعقود [illegible]
[illegible] الاقرار [illegible] بالحدود [illegible]
والشرب والسرقة [illegible] بهذه الحدود [illegible] الرجوع [illegible] السكران [illegible]
ان [illegible] السكران [illegible] الكلام [illegible] السكران [illegible] الرجوع [illegible]
الرجوع [illegible] الاقرار [illegible]
[illegible]
والقصاص فان السكران [illegible] الرجوع [illegible] القذف والقصاص من حقوق العباد [illegible] الرجوع [illegible]
ان [illegible] الرجوع [illegible] السكران [illegible]
كما في المكره [illegible] الرجوع وهو السكر [illegible] الاسلام لا يقبل الرجوع [illegible] دليل الرجوع [illegible] الردة
فالسكر [illegible] يثبت [illegible] القول [illegible] والعبارة [illegible]

عن الاقرار [illegible]
[illegible]

وليس المراد من الوضع ههنا وضع اللغة لا غير كما سبق للمكلّل المعلوم ولا الاشتراك ... بل المراد وضع العقل او الشرع فان الكلام
موضوع عقلا لافادة معناه حقيقة كان او مجازا والتصرف الشرعي موضوع لافادة حكمه فاذا اريد بالكلام غير موضوعه العقلي وهو عدم
افادة معناه اصلا واريد بالتصرف غير موضوعه الشرعي وهو عدم افادة الحكم اصلا فهو الهزل وتبين بما ذكرنا الفرق بين
المجاز والهزل فان الموضوع العقلي للكلام وهو افادة المعنى في المجاز مراد وان لم يكن الموضوع له اللغوي مرادا وفي الهزل
لا هذا ليس بمراد ولهذا فسّره الشيخ بالمثل اللعب اذ اللعب ما لا يفيد فائدة اصلا وهو معنى ما فسّر الشيخ به قوله ش
ان الهزل ما لا يراد به معنى يوهم الفرق بينهما انه مقابل المجاز حقيقة وبين الهزل الجد والمجاز داخل في الجد كما
حقيقة فكان الهزل ضدّهما مخالفا لهما ولهذا اجاز المجاز في كلام صاحب الشرع ولا يجوز الهزل فيه لانه خلو
عن الافادة وهو باطل فلا ينافي الرضا بالمباشرة يعني لما كان الهزل غير مناف للرضا بما شرع من التصرف
لان الهازل يتكلم بما هزل به عن اختيار صحيح ورضا تام ولهذا ... ولانه لا ينافي الرضا بالمباشرة يكفر بارتداده
... التكلم بكلمة الكفر هازلا استخفافا بالدين وهو كفر فيصير مرتدا بنفس الهزل لا بما هزل به بخلاف المكره على
الكفر اذا اجرى على لسانه كلمة الكفر حيث لا يكفر لانه غير راض بالمباشرة والحكم جميعا فصار كان المباشرة لم توجد لكنه
اي الهزل ينافي الاختيار بالحكم والرضا به ... بمنزلة شرط الخيار في البيع فانه يعدم الرضا والاختيار في حق الحكم
... في الحكم لا غير ولا يعدم الرضا والاختيار في حق مباشرة السبب لان قوله بعت واشتريت يوجد برضا العاقد واختياره
فكذا في الهزل يوجد الرضا والاختيار في حق السبب ولا يوجد في حق الحكم الا ان الهزل في البيع يفسده وشرط الخيار لا يفسده
... وانما جمع بين الاختيار والرضا ولان الاختيار قد ينفك عن الرضا كما في مسائل الاكراه فصار الهزل في البيع نظير
... شرط الخيار فيما يحتمل النقض كالبيع والاجارة ولا يؤثر فيما لا يحتمله كالطلاق والعتاق ولما كان الهزل ينافي
الحكم والرضا به وجب تخريج الاحكام مع الهزل على ما ... في حكم الاختيار والرضا وكل حكم يتعلق بالسبب ولا يتوقف
ثبوته على الرضا والاختيار ... مع الهزل ثم ... ما يدخل فيه الهزل انواع ثلاثة الانشاءات والتصرف والاخبار عنه وما يتعلق
بالاعتقاد والانشاءات نوعان ... والاقرار بما يحتمل النقض والاقرار بما لا يحتمله وما يتعلق بالاعتقاد نوعان
ما هو حسن كالايمان وما هو قبيح كالردة والقسم الاول وهو الانشاءات التي تحتمل النقض اذا دخل الهزل فيه
... اما ان دخل في اصل العقد او في قدر العوض فيها او جنسه وكل منها على اربعة اوجه اما ان يتفق المتعاقدان
على البناء على الهزل او على الاعراض عنه او على ان لم يحضرهما شيء او يختلفان في الاعراض والبناء ففي الوجه الاول
وهو ما اذا هزلا باصل التصرف بان ... مثلا ... البيع بين الناس ولكنه ليس ببيع في الحقيقة ...
... عليه ثم اتفقا على البناء عليه ينعقد البيع فاسدا غير موجب للملك وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع عبدا فقبضه المشتري واعتقه
لا ينفذ لان الملك غير ثابت ... بخلاف ... اذا كان ... في البيع ... حيث يثبت الملك عند القبض لان الرضا بالحكم وهو
الملك موجود في سائر البيوع الفاسدة ولم يوجد في الهزل ولان الهزل ملحق بشرط الخيار ... ثبوت الملك في العقد

الصحيح في الفاسد

الصحيح في الفاسد او في ... فصار اتفاقهما على الهزل بمنزلة اشتراط الخيار لهما مؤبدا
موجب فساد البيع على ... الجواز وهو منع ثبوت الملك للمتعاقدين لان خيار كل واحد منع
زوال الملك عما في يده فكذا الهزل فان نقض البيع احدهما ينتقض لان لكل واحد منهما
ولاية النقض فينفرد بها ولو اجازه احدهما ونقض الاخر لم يجز على صاحبه لان الهزل
لما كان بمنزلة شرط الخيار لهما كان المجيز مسقطا خياره ولكن خيار الاخر باقي في المنع عن
جواز العقد وان اجازه جاز البيع الا انه لم يكن في الحكم لعدم الاختيار فيه الحكم وقد
اختار ذلك بالاجازة لكن عند ابي حنيفة يجب ان يكون وقت الاجازة مقدرا بالثلث حتى
لو اجازه في الثلث صح العقد وبعده لا يصح كما في خيار المؤبد لو اسقطاه في الثلث يصح
وبعده لا يصح لتقرر الفساد بمضي المدة كما عرفنا وعندهما لا يتقدر وقت الاجازة بالثلث
بل يجوز الاجازة بعد الثلث ايضا لعدم تقدر مدة الخيار بالثلث عندهما قوله
واما اذا اتفقا على الاعراض او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فتبين في ذكر البناء
الله تعالى ولو تواضعا على البيع بالف درهم او بمائة دينار وكان الوجه الاول وهو ما اذا
اتفقا على البناء على الهزل من الوجهين الاخرين وهما ما اذا اتفقا على البدل او بجنسه
فتبين كل وجه ما نورده فنقول اذا تواضعا على البيع بالفي درهم على ان يكون الثمن الف درهم
واتفقا على الاعراض كان الثمن الفين بلا خلاف فاذا اتفقا على البناء على المواضعة فان
الثمن الفان عند ابي حنيفة ... وهو ... وعندهما ينعقد البيع بالف
درهم وهو رواية محمد ... لانهما جعلا التسمية ... اخذنا الفين والحاجة
وتصحيح العقد لا اعتبار تسميتهما الالف التي هزلا بها وكان ذكره ... عنه سواء كما
في النكاح ولابي حنيفة ... المواضعة السابقة انما تعتبر اذا لم يوجد منهما ما يدل على الاعراض
عنها وقد وجد ههنا ما يدل عليه لانهما جعلا احد الالفين ... فيصير قبول العقد فيه شرطا لانعقاد
البيع بالالف فيصير كانه قال بعتك بالفين على ان يجب احد الالفين ... منع
الوجوب ... بعد الوجوب بمنزلة شرط الخيار وهذا شرط فاسد لانه ليس من مقتضيات
العقد وفيه نفع للمتعاقدين او لاحدهما فليفسد به العقد كما اذا جمع بين عبده وحر وفصل
الثمن وهو معنى قوله والعمل بالمواضعة في البدل يجعل قبول البدل الاخر ...
تمام البدل شرطا فاسدا في العقد ... الالف الزائد لما خرج عن التسمية بالمواضعة كان شرطا

قوله

قبول ما ليس من مقتضيات العقد فلما كان كذلك لم يكن العمل بما قصدا من تصحيح العقد
وهو المراد بالمواضعة في اصل العقد مع الجد بالمواضعة الا في كل واحد من
المواضعتين بالجد يجب لغلبة العمل بالجد موجب صحة العقد والعمل بالمواضعة
في قدر الثمن موجب فساده وكان العمل بالاصل اي المواضعة في الاصل اولى لان عقد البيع
صحيحا عند تعارض المواضعتين فيما اذا في الاصل العقد والبدل او ما من العمل بالمواضعة
في الوصف وهي ان الاحتجاب الالف الغالب الى الوصف تابع والاصل متبوع فكان مستويا
بالاعتبار من الوصف فلذلك وجب التسمية فكان الثمن الفين وهذا اي الجميع خلاف النكاح
حيث يجب الالف بالاجماع على ما سنبينه فان كان العمل فيها بالمواضعتين في المواضعة
بالجد في اصل العقد والمواضعة بالوصف قدر المهر وكذا الخلاف فيما اذا اتفقا في ان
لم يحضرهما شيء او اختلفا ان الجد هو الاصل عنده فالعمل به اولى بما امكن وعليهما
اهل بعد المواضعة وكان العمل بها حق عند الامكان واما اذا تواضعا على البيع بمائة
دينار على ان يكون الثمن الف درهم فان البيع جايز بالاتفاق على كل حال سواء اتفقا
في الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا استحسانا كذا في
المبسوط للمبيع فانه سدا انهما هزلا بالبدل تاما لما وان ذكرا البدل في العقد ما قصدا
ان يكون ثمنا ولا يكفي بالذكر فلا العقد بلا شرط ذكر البدل فيه فيبقى العقد
بلا ثمن وجه الاستحسان ان البيع لا يصح الا بتسمية البدل وهما قصدا الجد في اصل
العقد فلا بد من تصحيحه وذلك ان ينعقد البيع بما سميا من البدل في موضع ما ذكرنا
ان المواضعة بعد المعاقدة في البيع ابطال للعقد الاول فانهما لو تبايعا بمائة
دينار ثم تبايعا بالف درهم كان البيع الثاني مبطلا للبيع الاول ولذلك يجوز
ان يكون البيع بعد المواضعة بخلاف جنس ما تواضعا عليه مبطلا للمواضعة كذا
في المبسوط وفرق ابو يوسف ومحمد بين الهزل بقدر البدل بجنسه فاعتبر المواضعة
في الفصل الاول والجد في الفصل الثاني حيث لا ينعقد البيع بالفين في الفصل الاول والمسمى
في الفصل الثاني الى الاخر المواضعة في قدر البدل مع العمل بالجد في اصل العقد ممكن ان يكون
العقد منعقدا بالثمن كان المسمى الفين الى الالف في الفين موجود مع الزيادة الالف الاخر

لا يجب عليه الا انهما وان ذكراه في العقد لا يطلبه واحد منهما اتفاقهما على انه هزل وليس بعوض حاذا التقدير
يوطالب لم يعاد الاشياء ما في العقد لا يطلبه واحد منهما اتفاقهما على انه هزل وسمي وليس به العقد
كما اذا اشترى فرسا على ان يعلفه كل يوم كذا من الشعير او اشترى حمارا على ان لا يحمل عليه اكثر من كذا
منا من الحنطة الا يشترط في العقد كذا هاهنا واذا كان كذلك جعل البيع بالفين مثلا لالف لا يا خرجاما الذكر
بجنس البدل فالعمل بالمواضعة مع العمل بالجد في اصل العقد غير ممكن لان اعتبار المواضعة يوجب خلو
العقد عن الثمن لان البيع لا يصح بغير ثمن فصار العمل بالجد في اصل العقد وهو ان ينعقد صحيحا اولى لان
العقد اصل والثمن تبع ولا يمكن العمل بالجد الا باعتبار التسمية فلذلك انعقد البيع على الدنانير المسماة
لا على الدراهم قوله ولو ذكرا في النكاح دنانير الى اخره الاصل المخلص ان ما يجري فيه الفسخ
ولا قالة بعد انعقاد ثلاثة انواع ما كان المال فيه مثل النكاح وما لا فيه اصلا كالطلاق والعفو عن القصاص
وما كان المال فيه مقصودا مثل الخلع والعتق على مال والصلح والنوع الاول على الوجه اما ان هزلا باصله او بقدر
البدل او بجنسه وكل واحد على اربعة اوجه ايضا كالبيع فان هزل باصله ان تقول المراة لوليها او وكيلها
اني تزوجها بالف هزلا ووافقته المراة ووليها على ذلك وحضر الشهود عند العقد فتزوجها كان
الاول باطلا والنكاح لازم في القضاء وفيما بينه وبين الله بما سميا من المهر بكل حال الحديث المذكور
في الكتاب ولان الهزل يوثر فيما يحتمل الفسخ بعد تمامه والنكاح غير محتمل للفسخ ولا يجري فيه الرد
بالعيب وخيار الرؤية فلا يوثر فيه الهزل وان هزل بقدر البدل فيه بان تقول المراة ووليها او
قال لوليها وهنا انا اريد ان تزوجها او اتزوج فلانة بالف درهم واظهر في العلانية الفين
واجابه الولي والمراة في ذلك فتزوجها على الفين علانية كان النكاح جايزا بكل حال والمهر الفان
ان اتفقا على الاعراض والالف بالاتفاق ان اتفقا على البناء لانهما قصدا الهزل بذكر احد الالف
والمال لا يجب مع الهزل بخلاف البيع عند ابي حنيفة في هذا الوجه حيث يجب تمام الالفين
عنده لان ذكر احد الالفين على وجه الهزل بمنزلة شرط فاسد والشرط الفاسد يوثر في البيع
ولا يوثر في النكاح الا ان الحاصل العقد والاي الطلاق كذا في المبسوط وان اتفقا انه لم يحضرهما
شيء او اختلفا فروى محمد عن ابي حنيفة ان النكاح جايز بالالف بخلاف البيع وروى ابو يوسف
ان المهر الفان وهو الاصح وقد بينا وجه الروايتين في الكشف وان هزل بجنس البدل بان ذكرا
في النكاح دنانير وغرضهما الدراهم فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سميا وان اتفقا على البناء وجب مهر
المثل بالاجماع لانهما قصدا الهزل بما سمياه في العقد ومع الهزل لا يجب المال وما تواضعا عليه لم يذكراه فاذا
كان لم يذكراه في العقد ومع الهزل والمسمى لا ينعقد بدون التسمية واذا لم يثبت واحد منهما صار كانه تزوجها

على غير مهر فحكمه لها مهر مثلها بخلاف فصل الالف والالفين لان الفين ذكر ادنى تسمية وما تواضعا
على ان يكون مهرا لو راثة لا يرد تسميته لا الفين لتسمية الالف بخلاف البيع لان البيع
لا يصح الا بتسمية الثمن فجعل الاعراض عن المواضعة واعتبار التسمية ضرورة والنكاح
يصح بلا تسمية فيكون الحكم للمواضعة ويؤثر في فساد التسمية وان اتفقا على انه لم يحضرهما
شيء او اختلفا فعلى رواية محمد وجب مهر المثل وعلى رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة
يجب المسمى وبطلت المواضعة كما في البيع لان التسمية في حكم الصحة مثل البدل في البيع
على ما عرف واذا دخل الهزل فيما لا مال فيه اصلا وهو النوع الثالث من الاقسام التي
ذكرناها مثل الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر كان الهزل
باطلا والتصرف لازما لقوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق
واليمين وفيما هو منصوص عليه الحكم ثابت بالنص وفي البواقي ثابت بالدلالة لا بالقياس
وذلك لان العفو عن القصاص من قبيل الاعتاق لانه احياء كالاعتاق والاعتاق
مذكور في بعض الروايات وشبه الطلاق ايضا من حيث انه اذا عفا عن بعض الدم يسقط
كل القصاص كما اذا طلقت بعض تطليقة يقع تطليقة كاملة والنذر يشبه اليمين من حيث
انه التزام شيء كما ان اليمين التزام الكفارة فلذلك الحق العفو والنذر بهما كذا في بعض
الفوايد ولانه اي الهازل مختار للسبب راض به دون حكمه كما بينا وحكم هذه الاسباب
العلل لا يحتمل الرد والتراخي اي لا يحتمل الرد بالاقالة والفسخ ولا التراخي
بخيار الشرط والتعليق بسائر الشروط لان خيار الشرط لا يدخل هذه الاسباب ولو علق
والتعليق بسائر الشروط يؤخر السبب بحكمه الى حين وجود الشرط
ولا يلزم عليه الطلاق المضاف فانه سبب في الحال وقد تراخى حكمه الا انا نقول
المراد من الاسباب العلل والطلاق المضاف سبب معنى الى الوقوع وليس
بعلة في الحال كما قلنا ولهذا لا يستند حكمه الى وقت الايجاب ولو كان علة
كما في البيع بخيار فثبت ان هذه الاسباب لا تقبل الفصل عن احكامها فلا يؤثر فيها
الهزل كما لا يؤثر خيار الشرط الذي هو نظيره في منع انعقاد السبب واذا انعقد وجد
حكمه لا محالة بخلاف البيع فانه يقبل الرد والفسخ وحكمه يقبل التراخي بشرط
الخيار فلا جرم اثر فيه الهزل كما بينا انه من هذا النوع وان دخل الهزل فيما
كان المال فيه مقصودا وهو النوع الثالث من الاقسام المذكورة مثل الخلع والعتق
على مال والصلح عن دم العمد فلذلك منقسم على الاوجه الثلاثة المتقدمة على اثني عشر

وجها

وجها وانما كان المال في هذا النوع مقصودا لان المال لا يجب فيه بدون الذكر فلما شرط
المال علم انه فيه مقصود وحاصل هذا الفصل ان الهزل لا يؤثر في هذا النوع عندهما
فيلزم التصرف ويجب المال في جميع الوجوه وعند ابي حنيفة هو مؤثر فيه حتى اوجب توقف التصرف
الى اسقاط الهزل ومنع لزوم المال في الحال بناء على اصله وهو ان الهزل بمنزلة شرط الخيار ولما
خلاف بينهم في ان الخلع لا يحتمل شرط الخيار عندهما لانه تصرف يمين من جانب الزوج كانه قال
لها ان قبلت المال المسمى فانت طالق ولهذا لا يملك الرجوع قبل القبول وقبولها شرط اليمين
فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط واذا لم يحتمل خيار الشرط لا يحتمل الهزل ايضا وعند ابي حنيفة
يصح خيار الشرط في الخلع من جانب المرأة لان جانبها يشبه البيع لانه تمليك مال بعوض الا ترى
ان البداية لو كانت من جانبها فرجعت قبل قبول الزوج صح كما في البيع وانما جاز ذلك شرطا
في حق الزوج واما في حق نفسها فهو تمليك فيكون شرطا بهذا الوصف كما هو الاصل ان يعمل هذا الخيار
بلا فصل ... انه معلق بالمعاوضة فكذا العمل لما كان كذلك ثبت فيه الخيار واذا
بطل حكم الخيار مثل كونه شرطا بهذا الوصف وهو انه تمليك مال ولا يمنع الطلاق بخلاف الرجعة
فلذا عمل فيه خيار الشرط عمل الهزل ايضا فيمتنع وقوع الطلاق ووجوب المال وهذا اذا اتفقا على البناء
في الاوجه الثلاثة على الاعراض او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالتصرف لازم والمسمى
واجب بالاتفاق لان الهزل بطل عندهما ولرجحان الجد عنده على الهزل الذي هو خلاف
الاصل كما بينا فحصل الاختلاف في ثلثة اوجه من اثنى عشر وجها وحصل الاتفاق في تسعة منها
مع الاختلاف في التخريج والله اعلم قوله وقد ذكره في كتاب الاكراه كذا ذكر في الحجية
من كتاب الاكراه بعد ذكر عقد النكاح والطلاق والعتاق من الهازل وكذلك لو طلق
امراته على مال على وجه الهزل او اعتق جاريته على وجه الهزل وقد تواضعا قبل ذلك
انه هزل وقع الطلاق والعتاق ووجب المال ذكر الشيخ في مقابلة النص لائمة فخر
الاسلام وهذا اي الحكم المذكور عند ابي يوسف ومحمد لان الهزل لا يحتمل خيار الشرط عندهما
قلنا فلما احتمل الهزل ثم ذكر سواء هزلا باصلهما او باصل التصرف او باصل ...
المراة على مال او خالعها على دراهم مسماة وقد تواضعا على ان يكون البدل الحقيقة كذا
درهما يجب المسمى عندهما والاعتبار بما تواضعا عليه وعنده البدل المسمى الذي هو

الهزل فيه لو ثبت مقصودا بنفسه كالذي أنه مثل التصرف الذي لا يقبل الفسخ وهو الطلاق
ونحوه تبعا لا بمعنى الهزل ولهذا كان هو قوله المال لكن المال إنما ثبت في ضمن الخلع تبعا فلا يؤثر
فيه الهزل أو الجد بل المتضمن كما حكم المال ثابت في ضمن عقد الرهن بالجزم لزم تبعا فإن
قيل لا نسلم جعل المال في هذا النوع تبعا لأنه سماه غير مقصود بالقبول وإنما يجوز المال فيه
فيه ولئن سلمنا أنه فيه تبع لأن الهزل لا يؤثر في أصل المال في النكاح تابع وقد أثر
الهزل فيه حتى كان المهر ألفا إذا هزل بتقييد البدل دون الألفين كما مر بيانه قلنا
المال ههنا مقصود في العقد لأنه بمنزلة الشرط فيه والشروط إتباع على ما عرف في موضعه وحكمه
من الإجلال لا يؤثر فيه الهزل فأما المال في النكاح فتابع بالنظر إلى العاقدين إذ المقصود
كل واحد منهما ليس إلا الاستمتاع بالآخر وحصول الازدواج دون المال فأما في حق الشرع
فلا نسلم أنه كذلك حيث لا يتوقف ثبوته على اشتراط العاقدين بل يثبت بلا ذكر ويثبت مع النفي
صريحا وإذا كان كذلك يعتبر هو بنفسه في حكم الهزل فيؤثر فيه الهزل كما يؤثر في سائر الأموال
قال فصل البين أن الإكراه على الخلع يمنع وجوب المال وإن كان لا يمنع وقوع الطلاق
فوجب أن يمنع الهزل كذلك قلنا إن الإكراه إنما يمنع وجوب المال لأنه يعدم الرضا بحكم المال المكره
فما لا يصلح أن يمنع الإيجاب لا يصلح أن يمنع المال لعدم الرضا به واستهلاكه هو أداء في الإيجاب
معاملة وإذا جعل الإيجاب هو الموجب جاز كما في الخلع حال الإكراه ولو كان كذلك لمنع الطلاق
والمال لا يجب المال الأعوض من الطلاق الأصلح الإفضاء وكما أن الإكراه على الإعتاق ما نقل العتق
مقصودا على المكره حتى كان الولاء له دون الحر لا أنه منقول إلى المكره وأما الهزل فلا
يمنع المال من حيث أنه يفسد الفعل الغير ولكن من حيث أنه يفسد السبب ويمنع وجوب
المال فيما أفسد السبب وفيما لا يفسد لا يمنع كالطلاق والعتاق كذا ذكره شيخ الإسلام
خواهر زاده قوله وأما عند أبي حنيفة فإن الطلاق موقوف على اختيارها لأنه
على اختيار المرأة الطلاق بالمال المسمى بطريق الجد واشتراطها مطلق الهزل بكل حال
نعم مثل شرط الخيار لها ولا يتبدل البدل لأنه بجنسه بعد أن يتفقا على البناء على الهزل
بمنزلة خيار الشرط لما بينا وقد نص عليه أبو حنيفة في الجامع الصغير إذا طلق الرجل
امرأته على ألف على أنها بالخيار ثلثة أيام فقالت قبلت إن الزوج

الطلاق في الثلثة الأيام أو لم يرد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والمال لازم للزوم
فكذلك ههنا إنه كالحكم المذكور في الخيار وحكم الهزل كذلك إلا أن خيار الشرط عندهما مقدر
بالثلث في الخلع وإنما علقه حتى لو أثرنا الخيار أكثر من ثلث جاز بخلاف البيع لأن الشرط في باب
الخلع على وفاق القياس إذ الطلاق من الإسقاطات وتعليقها بالشروط جائز مطلقا فلا
يجب التقدير بمدة إلا أن الشرط في البيع على خلاف القياس لأن الأصل في الإثباتات تعليقها
بالشروط غير جائز لكنه ثبت في البعض مقدرا بالثلث على خلاف القياس فيجب اعتبار هذه
المدة فيبطل اشتراط الخيار فيما وراء الثلث على القياس كذا في بعض الشروح فعلى هذا لا
يبطل خيار النقض ولا الإجازة للمرأة فيما يجب فيه بعض الثلث الذي الهزل فيه لم شرط الخيار
هو باطل حكما فيه الخيار ما بقيا فيما فوق الثلث كما هو في الثلث وكان لها ولاية
النقض والإجازة متى شاءت عند أبي حنيفة ولهذا لم يقل يلغى إلى أن يجوز الخيار مقدرا
بالثلث في الخلع وأما المال الذي هو تابع خارج وجب عليها المال باعتبار معنى المعاوضة لا
باعتبار معنى الطلاق فوجب أن يتعذر بالثلث كما في البيع ويمكن أن يجاب عنه بأن المال
وإن كان مقصودا بالنظر إلى العاقد لكنه تابع في التحقيق للطلاق الذي هو المقصود
العقد لما بينا وبالنظر إلى المقصود يلزم أن لا يتقيد بالثلث كما قلنا وكذلك هذا في
نظائره فيما يشبه الحكم والتفريع في الخلع بعتق الحكم والتفريع في نظائره من الإعتاق
على مال والصلح عن دم العمد بعين الكل سواء في الحكم والتفريع قوله ثم إنما يجب
العمل بالمواضعة فيما يؤثر فيه الهزل وهو ما يحتمل النقض كالبيع والإجارة وما كان المال
فيه مقصودا ليعلم الإجلال عند أبي حنيفة إذا اتفقا على بناء التصرف على المواضعة أما إذا اتفقا
على أنه لم يحضرهما شيء عند العقد أو اختلفا في البناء والإعراض حمل التصرف على الجد
فيما إذا اختلفا عند أبي حنيفة يجعل الجد فيه لا صاحب والإعراض لأن الأصل في العقود
الشرعية اللزوم والصحة وإنما يتغير بعارض وقد ادعى علم البناء على المواضعة فدعوى خيار
الشرط فلا يقبل وفيما إذا اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء إنما حمل العقد على الحقيقة نصف
الصحة والمواضعة السابقة لم تتصل بالعقد فلا يكون موثرا فيه كما لو تواضعا على شرط الخيار أو
الأجل ثم لم يذكرا ذلك في العقد لم يثبت الخيار ولا الأجل فهذا أيضا مثله وعندهما العمل بالمواضعة
أولى حتى كان القول قول من يدعي البناء في صورة الاختلاف وكان العقد فاسدا فيما لم يحضرهما

شيء الا انهما ما تواضعا الا ليبني عليه صونا للكلام عن الالغاء المتعلب فيحكم بحملهما بناء على تلك المواضعة
باعتبار الظاهر بمعونة العقد لما قال ابو حنيفة كان هذا الظاهر معارضا له فترجح السابق منهما
اذ السبق من اسباب الترجيح وذلك لان حالة الهزل لم يعارضها شيء حتى يثبت حكمها بلا معارض
والسكوت بعد العقد لا يحتمل الخلاف ولا يعارض الاصل معارضا لانه غير متعرض للجد
ولا للهزل وكذلك وجب العمل بالسابق والجواب لابي حنيفة ان لا فرق يصلح ناسخا للاول
اذا لم يتصل بما يوجب تغييرا فصار الاصل هو الاصل في الكلام شرعا وعقلا ولكنا يجب حمل الكلام
عليه اذا لم يسبقه مواضعة على الهزل يجب حمله عليه اذا سبقه مواضعة ان امكن عملا بالاصل
وهنا امكن ههنا لخلوه عن الهزل نصا وعلم انهما قصدا البناء على الهزل فيحمل عليه بعطف
ناسخا للمواضعة لوجود التصريح بالعمل بخلاف موجب الشرع والعقل فلا يمكن الحمل على
الصحة قوله واما الاقرار الى اخره ذكر في المبسوط ولو تواضعا على ان يقرا انه باعها
هذا العبد امس بالف درهم ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة ثم قال البائع للمشتري قد كنت بعتك
عبدي هذا امس بكذا وكذا وقال الاخر صدقت فليس هذا ببيع لان الاقرار خبر محتمل
بين الصدق والكذب والمخبر عنه ان كان باطلا فالاخبار لا يصيره حقا الا ترى ان فرية
المفترين وكفر الكافرين لا يصير حقا باخبارهم وههنا قد ثبت كذب المخبر عنه كذبا بالمواضعة
السابقة فلا يصير حقا بالاقرار ولو اجتمعا على اجازته بعد ذلك لم يكن بيعا لان الاجازة
لا توهم انهما تواضعا مثل ذلك في الطلاق والعتاق والنكاح لم يكن ذلك نكاحا
والطلاق والاعتاق وكذلك لو اقر بشيء من ذلك ثم تقدم المواضعة لم يكن ذلك نكاحا
والطلاق والاعتاق فيما بينه وبين الله تعالى ولذلك كان القاضي لا يصدقه في الطلاق
والعتاق لانه كذب اذا اقر مطابقا حيث الفرق بين الاقرار والانشاء في هذا المعنى
مع التلجئة كما مر قوله وكذلك اي وكذا الاقرار تسليم الشفعة طلب
الشفعة على ثلاثة اوجه طلب المواثبة وهو ان يطلبها كما علم بالبيع حتى لو لم يطلب على الفور
بطلت شفعته والثاني طلب التقرير والاشهاد وهو ان ينهض بعد الطلب ويشهد على
البائع او على المشتري او عند العقار على طلب الشفعة فيقول ان فلانا اشترى هذه الدار
وانا شفيعها وقد طلبت الشفعة واطلبها الآن فاشهدوا على ذلك وهذا الطلب
يستقر شفعته حتى لا يبطل بالتاخير بعد ذلك في ظاهر الرواية والثالث طلب الخصومة

والتملك

والتملك فاذا سلم هازلا قبل طلب المواثبة بطلت شفعته لان التسليم بطريق الهزل كالسكوت
مختارا اذا شفعته لان التسليم هازلا سكوت عن طلب الشفعة عن الفعل وانما بطل بحقيقة
السكوت مختارا بعد العلم بالبيع لانه دليل الاعراض فكذا ما ساواه حكما وبعد طلب المواثبة
وطلب الاشهاد التسليم بطريق الهزل باطل والشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بخيار
الشرط لو سلم الشفعة بعد طلب المواثبة والتقرير على انه بالخيار ثلثة ايام بطل التسليم
وبقيت الشفعة لان تسليم الشفعة في معنى البيع عند ابي حنيفة وابي يوسف كما يملكان الفسخ والاقالة
لما توقف على الرضا بالحكم فيبطل التسليم كما يبطل بخيار الشرط وبيع الشفعة
وكذلك قوله وبطل التسليم الشفعة ابراء الغريم انه يبطل بالهزل حتى لو ابراه هازلا
لم يصح وبقي الدين على حاله لانه لو قال ابراتك على اني بالخيار لا يسقط الدين لان
في الابراء معنى التمليك ولهذا يرتد بالرد ولهذا وان كان تعلقه بخطر لم يؤثر فيه خيار الشرط
فكذا الهزل يؤثر فيه لانه بمنزلة خيار الشرط فكذا الهزل يؤثر فيه لانه بمنزلة خيار الشرط وكذا
لو ابرا الكفيل هازلا لم يصح مع انه لا يرتد بالرد لانه احتمل الفسخ بدليل انه لو صالح
الكفيل عن عين وهلكت العين او ردها بعيب ينفسخ الصلح او يعود الكفالة ولما كان
كذلك يعمل فيه الهزل فيمنعه من الثبوت كالخيار فكذا ان يكون ما لا يحتمل شيئا قوله
واما الكافر اذا هزل بكلمة الاسلام وتبرا عن دينه هازلا يجب ان يحكم باسلامه في احكام
الدنيا لان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان وهذا تركه احد الركنين وهو الاقرار
باللسان على سبيل الوفاق والاقرار هو الاصل في احكام الدنيا فيجب الحكم بالايمان بناء
عليه كالمكره على الاسلام لان الاقرار بالايمان بمنزلة انشاء لا يقبل حكمه الرد والتراخي
فانه اذا اسلم لا يحتمل ان يتاخر حكم الاسلام متراخيا عنه ولا يحتمل ان يرد اسلامه
بسبب كما يرد البيع بخيار العيب والرؤية فكان بمنزلة الطلاق والعتاق لا اثر
فيه للهزل واما حكم الردة فيعلم بما مر ولما السفه فكذا والسفه في اللغة هو الخفة
والتحرك يقال تسفهت الرياح الثوب اذا استخفته وحركته ومنه زمام سفيه اي خفيف
وفي الشرع هو عبارة عن خفة تعتري الانسان فتحمله على العمل بخلاف موجب العقل

تسفهت

والشرع مع قيام العقل حقيقة كذا ذكره بعض الشروح وهذا التعريف شامل
لارتكاب جميع المحظورات فان ارتكابها من السفه حقيقة الا ان السفه الذي تكلم
الفقهاء فيه وتعلق به الاحكام من منع المال ووجوب الحجر هو تبذير المال
واتلافه على خلاف مقتضى العقل والشرع ولهذا فسره بعضهم بانه السرف
والتبذير وهو وان كان معصية اخرى مثل شرب الخمر والزنا والسرقة
وان كان ذلك سفها حقيقة فلذلك لم يتعلق بها احكام السفه وفسره بعضهم
بانه تصرف صادر عن عاقل قصدا لا على نهج العقلاء وهو احسن بقوله العاقل خرج
المجنون وبقوله قصدا خرج الخطاء وبقوله لا على نهج العقلاء خرج التصرف لاجل انه
لا يخل بالاهلية لانه لا يخل بالعقل وظاهر السلامة التركيب وبقاء القوى
العقلية على حالها والاطلاق البقاء نور العقل حيث ان السفيه مكابر عقله
في عمله فلا جرم بقي مخاطبا بتحمل امانة الله تعالى مخاطبا بكل ادلة الدنيا
ويجازى عليه في الاخرة واذا بقي اهلا لتحمل امانة عز وجل ووجب حقوقه بقي اهلا
لايجاب حقوق العباد وتحمل امانته فمن هو اهل لتحمل امانته اولى ان يكون اهلا
للمعاملات فثبت ان السفه لا يمنع احكام الشرع ولا يوجب سقوط الخطاب عن السفيه
بحال سواء منع عنه المال او لم يمنع حجر عليه او لم يحجر قوله ولا يوجب الحجر اصلا
اي لا يوجب السفه الحجر عن تصرف لا يحتمل الفسخ ولا يبطله الهزل كالنكاح والعتاق
ولا عن تصرف يحتمل الفسخ ويبطله الهزل كالبيع والاجارة اختلف وجب
النظر للسفيه بجعله محجورا عن التصرفات واثبات الولاية للغير عليه حفظا لماله
عن الضياع كما وجب للصبي والمجنون فقال ابو حنيفة لا يجوز الحجر عليه عن التصرفات
بسبب السفه وقال ابو يوسف ومحمد يجوز الحجر عليه بهذا السبب عن التصرفات
المحتملة للفسخ ومما يبطله الهزل نظرا له على سبيل النظر لقوله تعالى
فان كان الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليملل
وليه بالعدل نص على اثبات الولاية على السفيه وذلك لا يتصور الا بعد
الحجر عليه ولان السفيه يحجر عليه نظرا له كالصبي بل اولى لان الصبي انما يحجر عليه لتوهم التبذير

مبذر وما لم يحجر

وهو متحقق هنا فلان يكون محجورا عليه كان اولى فكان هذا الحجر بطريق النظر واجبا
حقا للمسلمين فان ضرر السفيه يعود الى الكافة بالفساد والفتن
صار وبالا على العامة وعيالا عليهم يستحق النفقة من بيت المال كالحجر على الطبيب الجاهل والمكاري
المفلس وحقا لدين السفيه ايضا فانه وان كان عاصيا بسفهه يستحق النظر باعتبار اصل
دينه حبيب الله تعالى ولهذا لو مات يصلى عليه وكذا من كان فاسقا حقا للاسلام وكذا
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر شرعا بطريق النظر للمامور حقا للدين وللمسلمين بل الاولى
علم منع المال عنه فانه ثبت بطريق النظر ليبقى مصونا عن التلف فكذا الحجر عليه ثبت نظرا له
لان منع المال غير مقصود بعينه بل لابقاء ملكه ولا يحصل هذا المقصود ما لم يقطع لسانه
عن ماله تصرفا لانه يتلف بتصرفه بالبيع بغبن فاحش او بالاقرار بحفظ الودائع عليه ماله
وانما لم يعتبر الحجر فيما لا يصح مع الهزل كالطلاق والعتاق والنكاح ونحوها الذي المحجور عليه بسبب
السفه في التصرفات كالهازل فان الهازل يخرج كلامه على غير نهج كلام العقلاء
لقصده اللعب به دون ما وضع الكلام له لا لنقصان في عقله وكذلك السفيه يخرج
كلامه على غير نهج العقلاء لاتباع الهوى ومكابرة العقل لا لنقصان في عقله
وكل تصرف ثبت ملكه كالرشيد فان كونه مخاطبا بالحرية سبب المالكية وكمال الحال خالص
ملكه بثبت المحلية وبعدما صدر التصرف من اهله في محله لا يمتنع نفوذه الا لمانع
والسفيه لا يصلح مانعا من نفوذ التصرف لان السفيه لا يوجب نقصانا في العقل ولكن
السفيه يكابر عقله في التبذير لغلبة هواه مع علمه بقبحه وفساد عاقبته
فلم يجز ان يكون سببا للنظر لكونه معصية الا ترى ان من يفرط في حقوق الله تعالى
مجانة وفسقا لم يوضع عنه الخطاب وان تكررت الواجبات وتعددت الفوائت
بخلاف الترك الخفيف والاغماء والدليل على انه لا يبطل عباراته حتى صح طلاقه
وعتاقه ونكاحه ويمينه واقراره على نفسه بالاسباب الموجبة للعقوبة ولا يبطل
عليه اسباب الحدود والعقوبة حتى لو شرب الخمر او زنى او سرق او قتل انسانا

عمدا لقيام عليه الحدود يجب عليه القصاص وهذه العقوبات تتدارى بالشبهات ولو جاز الحجر
عليه بطريق النظر لكان الاولى ان يحجر عليه عن الاقرار بالاسباب الموجبة للعقوبة التي ضررها فوق ضرره
والمال تابع للنفس فاذا لم ينظر له في دفع الضرر عن نفسه فعن المال اولى وقولهما هو مستحق النظر
بعد الجناية قلنا النظر من هذا الوجه جائز ولا واجب كما في صاحب الكبيرة يجوز العفو والاحسن
ثم النظر على هذا الوجه انما يحسن اذا لم يتضمن ضررا فوق هذا النظر وههنا قد يتضمن ذلك الضرر لان
الحجر ابطال ولايته واهليته والحاقه بالبهائم فلا يجوز ابطال هذه النعمة لحفظ فرع المال لان منع
المال عنه لا انه ثابت بالنص غير معقول المعنى الذي منع المال عنه بالحكم مع كمال عقله وهو غير معقول
الحاجر اذ الملك هو المطلق الحاجر فلا يصح القياس عليه او ثبت بطريق العقوبة عند بعضهم
لا بطريق النظر فانه بسببه جناية وهو مكابرة العقل واتباع الهوى والحكم القطعي يصلح جزاء
كما يجاب بجعل جزاء فانا عرفنا ما يصلح جزاء بهذا الطريق وهو انا نظرنا الى السبب فوجدناه
تسمية صالحا للعقوبة فسميناه عقوبة كالجلدة في الزنا وقطع اليد في السرقة واذا ثبت انه عقوبة الامر
تحدته الى منع المال وقصر العبادة التي القياس لا يجري في العقوبات ولا يقال ان منع
لو كان عقوبة لفوض الى الامام ولا الاولياء هم المخاطبين به لانا نقول هو عقوبة تعزير
واداء الاحد يجوز ان يفوض الى الاولياء كما في تعزير الجنايات ولا ... ولئن سلمنا ان النص
ان النص معقول المعنى وانه معلول بعلة النظر لا العقوبة لا نسلم جواز قياس الحجر على المنع
المساواة ايضا لعدم المساواة لان منع المال ابطال نعمة زائدة عليه وهو اليد والحجر الغاء العقل والحاقه بالعقل
الحجر ابطال نعمة اصلية وهي الاهلية والولاية فان جواز الحاق ضرر يسير بمنع زائد نعمة
لتوفر النظر عليه لا يستدل على جواز الحاق الضرر العظيم بتفويت النعم الاصلية والحاقه
بالبهائم بمعنى النظر اليه والحجر عن الا ثم ان المراد من السفيه ما قيل هو الصبي الذي عليه ان
على بعض تصرفاته يخرج عن نهج الاستقامة ... من الضعيف الصبي الصغير وهو الذي لا يستطيع
ان يمل هو المجنون وقيل من السفيه المبذر الذي اختلفنا فيه ولكن المراد من الولي ومن
المراد وله الحق الولي السفيه وفي الاية كلام طويل ... في تعليم الكاملة في منع المال مع اطلاق
التصرف الى السفيه انما يتلف ماله عادة في التصرفات التي لا تتم الا بالايجاب باليد على المال
من اتخاذ الضيافة والهبة والصدقة فاذا كان ممنوعا عن المال لا يمكنه تنفيذ
هذه التصرفات فيحصل المقصود بمنع المال عنه وكان يحجر عليه والمكابرة فيما علم ... كبرية
لا اعظم فمن اعتقاد انه عظيم في نفسه كبير على غيره لا ينال غيره ولا يدخل تحت حكمه

زاده مكابرة العقل الخ ... بسبب تبليغ الهوى والعمل بخلاف ... قوله واما الخطاء فكذا قال الامام شمس
الصواب مع اصابة المقصود والخطاء ضد الصواب مع العدول عنه وتحصيل الخطاء والامر بعيد رحمه الله انه
بغير قصده لسبب ترك التثبت عند مباشرة امر مقصود سواه قال السيد الامام ابو القاسم رحمه الله الخطاء يذكر
ويراد به ضد الصواب ... ليس الذنب خطأ ومنه قوله تعالى ان قتلهم كان خطأ كبيرا ويذكر ويراد ضد العمد
كما في قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ وقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان ثم قال والخطاء
ان يكون قاصدا الى الفعل لا الى المفعول كمن رمى الى انسان ظنا انه صيد فهو قاصد الى الرمي لا الى الصيد وهو
الا انه نوع جهل جعل عذرا اختلف في جواز المواخذة على الخطاء فعند المعتزلة لا يجوز المواخذة
عليه في الحكمة لان الخاطئ غير قاصد الى الخطاء والجناية لا يتحقق بدون القصد وعند اهل السنة يجوز
المواخذة عليه عقلا لان الله تعالى امرنا بان نسال على عدم المواخذة بالخطاء في قوله عز وجل اخبارا عن
قول الرسول صلى الله عليه وسلم وتعليما للعباد ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا ولو كان الخطاء غير جائز المواخذة
به في الحكمة لكانت المواخذة جورا فصار الدعاء في التقدير ربنا لا تجر علينا بالمواخذة لكن المواخذة مع
جوازها في الحكمة سقطت ببركة دعاء النبي صلى الله عليه وسلم فانه قال ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا كما جاء
في شانه قال الشيخ رحمه الله تعالى وهو جعل عذرا ... انه وان كان جائز المواخذة باعتبار انه
لا يخلو عن تقصير جعل عذرا صالحا لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد حتى لو اخطأ في القبلة بعد ما اجتهد جازت
صلوته ولا ياثم ولو اخطأ في الفتوى بعد ما اجتهد لا ياثم ويستحق اجرا واحدا واحترز بقوله لسقوط حق الله تعالى
عن حقوق العباد فانه لم يجعل عذرا في سقوطها حتى لو اتلف مال انسان خطأ بان رمى الى شاة او بقرة
على ظن انها صيد او اكل مالا على ظن انه ملكه يجب الضمان لانه ضمان مال لا جزاء فعل فيعتمد عصمة
المحل قوله شبهة بالعقوبة عطف على قوله جعل عذرا اي جعل الخطاء شبهة دارئة في باب
العقوبة حتى لو زفت اليه غير امرأته فوطئها على ظن انها امرأته لا ياثم اثم الزنا ولا يؤاخذ بالجلد ولو
رمى الى انسان على ظن انه صيد فقتله لا ياثم اثم القتل العمد ولكن ياثم اثم ترك التثبت ولا يؤاخذ
بالقصاص لانه عقوبة كاملة فلا يجب على المعذور لكنه اي الخطاء لا ينفك عن ضرب تقصير وهو ترك
التثبت والاحتياط اذ يمكنه الاحتراز عنه بالتثبت فيصلح سببا للجزاء القاصر وهو الكفارة وان
كان لا يصلح سببا للعقوبة المحضة لان الكفارة تشبه العبادة والعقوبة فيستدعي سببا مترددا
بين الحظر والاباحة والخطاء كذلك لان اصل الفعل وهو الرمي الى الصيد مباح وترك التثبت فيه محظور
مع

فكان نظير الهزل في منع الجناية فيصلح سببا للخطأ فهو كسهو ومثل طلاقه وطلاق نحو طلاق بعينها بان اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق وقع الطلاق وقال الشافعي لا يقع لان الطلاق انما يقع بالكلام والكلام انما يصح اذا صدر عن قصد صحيح الا ترى ان المجنون والعاقل سواء في اصل الكلام الا انه يفتقر لعدم القصد الصحيح والمخطئ عديم القصد فلا يقع طلاقه كطلاق النائم او المغمى عليه وانا نقول ان القصد امر باطن لا يوقف عليه فلا يتعلق الحكم بوجوده حقيقة بل يتعلق بالسبب الظاهر الدال عليه وهو اهلية القصد بالعقل والبلوغ نفيا للحرج كما في السفر مع المشقة ولانه لو كان البلوغ عن عقل مقام القصد في حق طلاق المخاطب يقع طلاق النائم بهذا الطريق وقام مقام الرضا فيما يعتمد الرضا من البيع والعتاق ونحوهما لانه امر باطن كالقصد وحيث لم يقم مقامه دل على ان المعتبر حقيقة القصد كحقيقة الرضا ولم يوجد لانا نقول الشيء انما يقوم مقام غيره لشرطين احدهما انه يصلح دليلا عليه والثاني ان يكون في الوقوف على الاصل حرج وخفاء فينتقل الحكم عند وجودهما الى الدليل القائم مقام المدلول تيسيرا واحد الشرطين فات في حق النائم لانه لا حرج في الوقوف على العمل ايضا بل النظر فيما يأتي به ويذره ونعلم يقينا ان النوم ينافي اصل العمل بالعقل فان النوم مانع عن استعمال نور العقل فكانت اهلية القصد معدومة بيقين فلا حرج في دركه فلا يجوز اقامة البلوغ عن عقل مقام القصد لانتفاء الشرط والرضا في حق العباد عبارة عن امتلاء الاختيار وبلوغه نهايته بحيث يفضي اثره الى الظاهر من ظهور البشاشة ونحوها كما يفضي اثر الغضب الى الظاهر وهو ليس بامر باطن فلم يجز اقامة البلوغ عن عقل مقامه بل يتعلق الحكم بذلك السبب الظاهر وهو ظهور اثره لا باهلية الرضا قوله وينبغي ان ينعقد بيعه يعني اذا جرى البيع على لسان المرء خطاء بان اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه بعت هذا العين منك بكذا وقال الآخر قبلت وصدقه صاحبه على الخطأ اذ لا يمكن اثباته الا بهذا الطريق فلا رواية فيه عن اصحابنا رحمهم الله صريحا منهم اجمعين ولكنه يجب ان ينعقد فاسدا كبيع المكره لان جريان هذا الكلام في الاصل من اختيار وليس بقصد صحيح باختيار الماء وطول الثقة فينعقد البيع لوجود اصل الاختيار ويفسد لعدم الرضا قوله واما السفر فكذا السفر قطع المسافة لغة وفي الشريعة هو الخروج على قصد المسير الى موضع بينه وبين ذلك مسيرة ثلاثة ايام فما فوقها بسير الابل ومشي الاقدام وانه لا يخل بالاهلية بوجه لبقاء القدرة الظاهرة والباطنة بكمالها ولا يمنع وجوب شيء من الاحكام نحو الصلوة والزكوة والصوم والحج ونحوها الا انه جعل في الشرع من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا

لانه من اسباب المشقة لا محالة حتى لو تنزه سلطان له من بستان الى بستان فهو جاز ته واعوانه يحققون مشقة بالنسبة الى راحته فكذلك جعل نفسه سببا للرخص واقيم مقام المشقة ويجوز فيه قصر ذوات الاربع اثر السفر في حق الصلوة عندنا اسقاط الشطر (الشطر) من ذوات الاربع حتى لم يبق الاكمال مشروعا وعند الشافعي فكان ظهر المسافر وفجره سواء وعند الشافعي بحكم السفر ثبوت حق الترخص له ان يصلي ركعتين ان شاء كما له الافطار حتى لو صلى اربعا لم يجز له الا ركعتين وان اتم لزمه قضاء الاربع عليه وقد مر ان تعلقه الصلوة بفضل العزيمة والرخصة واثره في الصوم حق وجوب الاداء الى ادراك عدة من ايام اخر دون اسقاط فيبقى في حق اصل الوجوب او وجوب الاداء حتى يسقط بالسفر لان السقوط بخلاف شرط الصلوة على ما عرف في موضعه لكنه لما كان يعني لما كان السفر من اسباب التخفيف كالمرض فكان ينبغي ان يكون حكمهما سواء فيما ذكر من المسائل الا ان السفر لما كان من الامور المختارة اي الامور التي تحقق وجودها باختيار العبد وكسبه ولم يكن موجبا ضرورة لازمة يعني بعد ما تحقق لا يوجب ضرورة تدعو الى الافطار بحيث لا يمكن دفعها لان المسافر يقدر على الصوم من غير تكلف ومن غير ان يلحقه افة في بدنه او معناه ان الضرورة الداعية الى الفطر غير لازمة لامكان دفعها بالامتناع عن السفر لانه من الامور المختارة بخلاف المرض قيل ان المكلف اذا اصبح صائما وهو مسافر (اليوم) لا يباح له الفطر لعدم الضرورة الداعية وتقرر الوجوب بالشروع لعدم الضرورة وكذا اذا اصبح مقيما وقد عزم على الصوم ثم سافر لم يحل له الفطر اذا ادركه الصوم في هذا اليوم وجب عليه حقا لله تعالى وانما انشاء السفر باختياره فلا يسقط به ما تقرر به وجوبه عليه بخلاف ما اذا مرض اذا كان مكلفا للصوم بحيث يسكن صائما لعدم الوجوب فظهر انه يحل له الفطر حل له ذلك وكذا اذا مرض المقيم حل له الفطر لان المرض يوجب مشقة لازمة على تقدير الصوم اذ لو لم يوجب مشقة لما صلح سببا للرخص للافطار وكذا لا يمكن دفعه لانه لعرض سماوي فيوثر في اباحة الافطار ولو افطر في حال السفر مع انه لم يحل له الفطر لم تلزمه الكفارة عندنا لمكان الشبهة وهي الكفارة باقتران السبب المبيح بالفطر فان السفر مبيح في الجملة وصورته تمكن شبهة وان لم يوجب الاباحة وذكر عن الشافعي في مختصر المزني انه تلزمه الكفارة اعتبارا لآخر النهار باوله وهذا بعيد فان الفطر لعله تحرك عن الشبهة وبعد السفر اقترن السبب المبيح بالفطر ولو وجد هذا السبب في اول النهار ما حل له الفطر ولو وجد في اخره يصير شبهة

كذا في المبسوط ولو افطر المقيم العازم على الصوم ثم سافر لا يسقط عنه الكفارة بخلاف
ما اذا مرض بعد الفطر مرضا يبيح الافطار حيث يسقط عنه الكفارة عندنا لان
السفر من الامور المختارة بدليل استحقاق الصوم عليه حتى لا يباح له الفطر فلا
يصير شبهة في سقوط حكم تقرر عليه شرعا حقا لله لانه يصير كانه اسقطه باختياره
واما المرض فانه سماوي فاذا وجد في اخر النهار دل على عدم استحقاق الصوم لانه يبيح
له الفطر لو كان صائما فهو دليل على عدم استحقاق الابتداء فيصير دليلا من اوله كالحيض
بعد الصوم من اوله فيصير شبهة في سقوط الكفارة حتى لو صار السفر خارجا عن اختياره
ايضا بان اكرهه السلطان على السفر في اليوم الذي افطر فيه متعمدا سقطت الكفارة
ايضا في رواية الحسن عن ابي حنيفة كذا في فتاوى قاضيخان فان قيل السبب المبيح انما حل
في اليوم ولم يبق الصوم فكيف يجعل مبيحا لما تقدم قلنا لو كان الصوم قائما لما وجب
شبهة بل وجب الاباحة حقيقة من اول النهار لكن لما كان معدوما كان شبهة في الفطر
انما يجوز علة لوجوب الكفارة اعتبارا لان الصوم مستحق وانما يجوز ذلك الجزء مستحقا
في تقدير عدم تحقق المبيح في اخر النهار لانه لا يتجزء في ثبوته فاذا زال في البعض زال
في الكل قوله واما الاكراه فقد قيل الاكراه حمل الغير على امر يكرهه ولا يريد
مباشرته لولا الحمل عليه بالوعيد على ما ذكره شمس الائمة وهو اسم لفعل يفعله
الانسان بغيره فينتفي به رضاه او يفسد به اختياره ثم ما ذكره الاكراه يتحقق معنى الاكراه
معتبر فيما اكره عليه وبعض فيما اكره به فالمعتبر في المكره ان يصير ملجأ محمولا عليه
ان يكون المكره ممتنعا منه قبل الاكراه اما لحقه او لحق انسان اخر او لحق الشرع وبحسب
اختلاف هذه الاحوال يختلف الحكم فعلى هذا ينبغي ان يقال الاكراه حمل الغير على فعل
يمتنع عنه بتخويف يقدر الحامل على ايقاعه ويصير الغير خائفا به فائت الرضا
بالمباشرة فيخرج بالتعريف بهذه القيود ويمكن ان يجعل فوات الرضا داخلا في الامتناع
لانه اذا كان ممتنعا عنه قبل الاكراه لم يكن راضيا به فيكتفي بذكر احد القيدين ثم الحكم
يعدم الاختيار ويوجب الالجاء اي الاضطرار نحو التحامل بما يخاف على نفسه او
عضو من اعضائه التي حرمتها لا عضاء كحرمة النفس تبعا لها والاختيار هو القصد
الى امر محتمل الوجود والعدم داخل في قدرة الفاعل بترجيح احد الجانبين
على الاخر كذا قيل والصحيح انه ان كان الفاعل في قصده مستبدا فالفاعل مختار

اختياره

اختياره مبنيا على اختيار الاخر فاحدهما لا يكون مباشرة لعدم الاكراه وان كان على قصد المباشر ونفع
الاكراه حقيقة فيصير الاختيار فاسدا لابتنائه على اختيار المكره ولم يعلم اهل الشرع الاكراه
بجملته بجميع اقسامه لا ينافي الاهلية اي اهلية الوجوب واهلية الاداء لانهما بالذمة
والعقل والبلوغ والاكراه لا يخل بشيء منها ولا يوجب وضع الخطاب اي سقوطه عن المكره بحال
سواء كان ملجئا او لم يكن لان المكره مبتلى في حالة الاكراه كما انه مبتلى في حالة الاختيار ولا بد
لتحقق الخطاب لانه يبتلى بالاوامر ثم استدل على ذلك بقوله ولذا وتحقق الخطاب في حق فعل
لا تهديد المكره في الاتيان بما اكره عليه متردد بين حظر وكونه مباحا او فرضا كما في الاكراه على اكل
الميتة او شرب الخمر بما يوجب الالجاء فانه يفترض عليه الاقدام على ما اكره حتى لو صبر ولم ياكل
ولم يشرب حتى قتل يعاقب عليه لانه لا يحرم الاحد في حقه لانتفاء المذكور في قوله تعالى الا
ما اضطررتم اليه ومن اكره على مباح يفترض عليه فعله فكلاهما داخلان ومحظور كما في
الاكراه على الزنا وقتل النفس المعصومة واباحة كما في اكراه الصائم على افطار الصوم فانه
يبيح له الفطر ورخصة كما في الاكراه على الكفر فانه رخص له اجراء كلمة الكفر على اللسان
ويأثم المكره فيه ايضا لان الاكراه لا يقدم على الفعل مرة كما في الاكراه على الزنا وقتل النفس ويؤجر
اخرى كما في الاكراه على اكل الميتة فانه لا يقدم عليه حراما فرضا يستعاض كما في سائر الفروض
او يأثم بالامتناع مرة كما في الاكراه على الفطر للمسافر وكالاكراه على اكل الميتة وشرب الخمر فانه يأثم
عنهما الا ان قتل حرام فيؤجر اخرى كما في الاكراه على الكفر فان الصبر عنه عزيمة فيتحقق هذه
الامور علامة تحقق الخطاب في حقه لان هذه الاشياء لا تتحقق بغير الخطاب ثم قيل لا حاجة
الى ذكر الاباحة في التحقيق لانها داخلة في الفرض او في الرخصة لانه ان اراد بها
الاقدام على الفعل مباح لولا الاكراه ولو صبر حتى قتل لا اثم فهي مع الرخصة وان اراد
بها انه يباح له ولو تركه يأثم فهو معنى الفرض فالاكراه الصائم على الفطر ان كان مسافرا مثل
الاكراه على اكل الميتة وشرب الخمر لو لم يفطر حتى قتل كان اثما وان كان مقيما فهو مثل الاكراه
على الكفر حتى لو صبر عليه فقتل كان ماجورا والاوجه ان هاهنا هي الاقسام الثلاثة لا تتعلق
بفعله ثواب والترك عقاب فيشتمل الى الاحاجة الى ذكر لفظ الاباحة لان الفرض نفس الامر
فرقا بين الافطار وبين اجراء كلمة الكفر حالة الاكراه فان حرمة الافطار قابلة السقوط بعذر

المرض والسفر وحرمة الكفر الساقط بحال فلعل الشيخ فرق بينهما لهذا الاعتبار قوله
والارخصة في القتل والجرح والزنا ايجرا الرجل المراة بعذر الاكراه احد القتل سواء كان
الاكراه ملجيا او لم يكن لا يثبت الرخصة في هذه الاشياء بالاكراه لان دليل ثبوت الرخصة
خوف التلف فانه اذا خاف تلف النفس او العضو جاز له الترخص بالمحرم صيانة
للنفس او العضو عن التلف بالمكره عليه وهو المقصود بالقتل في استحقاق الصيانة
عند خوف التلف سواء فالكفر للمكره ان يتلف نفس غيره وان كان يتلف لصيانة نفسه
وصار الاكراه في حكم العدم حتى اباحه بحال المقصود في القتل في الرخص بل تعارض
الحرمتين فان الرخص لو ثبتت للاكراه لصيانة حرمة نفس المكره فثبوتها وجب صيانة حرمة
نفس المكره عليه لانه مثله في استحقاق الصيانة فالا يثبت التعارض وكذا الجرح حتى لو قال
له لتقطعن يد فلان او لنقتلنك لا يحل له ذلك ولو فعل كان اثما لان الطرف المحترم من الحرمة
ما لنفسه بالنسبة الى غيره الا ترى ان المضطر لا يحل له ان يقطع طرف الغير ليأكله كما لا يحل له
ان يقتله فيحقق التعارض والبتة الرخصة لانه لو اكره على قطع يد نفسه بان قيل
له لنقتلنك او لتقطعن يدك قطع يده يحل له لان حرمة نفسه فوق حرمة يده عند التعارض
لجانه ان يصار الى الادنى لدفع الاعلى وهذا المعنى لا يتحقق عند مقابلة طرف
الغير بنفسه لان القطع اشد على الغير من قتل المكره بل من قتل جميع الخلق لانه ايلام
من ذلك قوله طرفه مثل اضاد سوارة الحرمة عند مقابلة احدهما بالاخر ولا كانت
الاطراف ملحقة بالاموال ينبغي ان يرخص في قطع يد الغير عند الاكراه التام كما يرخص
له في اتلاف مال الغير الا انا نقول الحاق الطرف بالمال في حق صاحبه لا في حق الغير لان
الناس لا يبذلون اطرافهم لصيانة نفس الغير ويبذلون اموالهم فيها فلا يلزم من ثبوت الرخصة
في اتلاف المال ثبوتها في اتلاف طرفه وكذا الزنا الرخصة فيه لان فيه فساد الفراش ان كانت المراة
منكوحة الغير وضياع النسل ان لم تكن وذلك بمنزلة القتل ايضا لان نسب الولد
لما انقطع عن الزاني لا يتكفل احد بالنفقة عليه ولم يكن الولد لعجزه عن الكسب فيهلك
الولد ضرورة فكانت الزنا بمنزلة القتل فلا يثبت الرخصة فيه بالاكراه للتعارض
ايضا فان قيل الحاق الزنا بالقتل فيما اذا لم تكن المراة ذات زوج مسلم فاما
اذا كانت منكوحة لغيره مسلم لان الولد ينسب الى الفراش وان خلق من الزنا

لقوله

بنسب الولد الى الفراش وللعاهر الحجر واذا كان كذلك وجبت نفقته وتوسعته على صاحب الفراش
فلا يكون الزنا اهلاكا معنا لا جل انه ينسب الولد الى من خلق من مائه ويجب نفقته عليه الى
جزوته فلما انقطع النسب عن الزاني كان اهلاكا حكما بالنظر الى الاصل وعليه صاحب الفراش
نسب مثل هذا الولد عن نفسه عادة فيؤدي الى الهلاك ايضا قوله ورخص في اكل
منه في الميتة والخمر والخنزير لان الاية الحرمة مع الاكراه الكامل وهو الاكراه الملجي في هذه الاشياء
لان حرمة هذه الاشياء ثابتة بالنص مقيدة بحالة الاختيار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم
الا ما اضطررتم اليه استثنى حالة الضرورة والاستثناء من الحظر اباحة فيبقى هذه الاشياء في حالة
الضرورة على الاباحة المطلقة فكان الممتنع من تناولها مضيعا دمه فصار اثما ان كان عالما بسقوط
الحرمة كما لو امتنع عن اكل لحم الشاة او اكل الطعام المباح وشرب الماء في هذه الحالة وان لم يعلم
بسقوطها يرجى ان لا يكون اثما لانه قصد اقامة حق الشرع في التحرز عن ارتكاب المحرم بزعمه وهذا
لان دليل انكشاف الحرمة عند الضرورة خفي فيعذر بالجهل كما ان علم وصول الخطاب اليه
قبل ان يشتهر يعذر الجاهل في تركه ما ثبت بخطاب المشروع كالصلوة في حق من اسلم في دار
الحرب ولم يعلم بوجوبها عليه كذا في المبسوط وانما قيد بقوله مع الاكراه الكامل لان في الحرمة
لا يسقط بالاكراه القاصر لفوات الضرورة الا ان المكره اذا تناول ما يوجب الحد في الاكراه القاصر
بان شرب الخمر لا يحد استحسانا وفي القياس يحد لانه اثم بالاكراه بالحبس فلا فعل
فوجوده كعدمه وجه الاستحسان ان الاكراه لو كان تاما بان كان ملجيا اوجب الحل فاذا وجد
جزء منه يصير شبهة كالملك في الجزء من الجارية المشتركة يصير شبهة في اسقاط الحد عن الزاني بها
قوله ورخص له المكره في اجراء الكلمة الكفر على اللسان حالة مع الاكراه الكامل دون القاصر وذلك
لان حرمة اجراء الكلمة الكفر لا يحتمل السقوط لان التوحيد واجب على الجالي الى الابد وهو
الاعتقاد وحدانية الله تعالى والاقرار بها باللسان والكفر ابدا حرام لا يحل الا بالسقوط
حرمته بالاكراه بل رخصة له ان يرخص العبد اجراء كلمة الكفر وترك التوحيد
صورة الربع الاقرار معتقدا وحدانية الله تعالى بقلبه وهو الاصل والاقرار باللسان ترجمة
كافية لتمام الايمان وما يجب دوامه على ذلك للاقرار والاجرار الدوام وذلك لا يوجب
خللا في اصل الايمان لبقاء الطمانينة ولكن لما كان الاجراء كفر صورة كان حراما لان الكفر حرام

صورة ومعنى ولو امتنع لفوت حقه في النفس صورة ومعنى فاجتمع هنا حقان حق العبد
في النفس وحق الله تعالى في الايمان ولو امتنع الجنان لترجح حقه على حق الله تعالى الشكلة
حاجته وغنى الله تعالى فكيف اذا ترجح حقه هنا الا انه في مقابلة الصورة والمعنى وحق الله تعالى
لم يفت معنى فلهذا رخص له الاقدام مع كونه حراما واذا صبر وبذل نفسه لاعزاز دين الله تعالى
وكان شهيدا وكذا الحكم في سائر الحقوق حقوق الله حتى اكره ما اكره عليه الا حقه في نفسه يعذر
اهلا وحق صاحب الشرع يفوت الا خلف فان صبر ولم يفعل ما امر به حتى قتل كان ماجورا لانه
متمسك بالعزيمة لان حق الله تعالى في ايجاب الصوم والصلوة لم يسقط عنه بالاكراه فما فعله الا
لاعلاء ثمرة الدين وان كان الملك على الافطار مسافرا فانه ان لم يفطر حتى قتل كان اثما
لان الله تعالى اباح له الفطر لقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فعدم خوف
الهلاك ايام رمضان في حقه كليالي وكايام شعبان في حق غيره فكان اثما لامتناعه من المفطر
في فصل المبيح بخلاف المقيم الصحيح لان الصوم في حقه عزيمة قال الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه
والفطر لعذر السفر ونحوه رخصة فان ترخص بالرخص الاخروية وبقي من ذلك وان تمسك بالعزيمة
فهو افضل وكذا الحكم في اتلاف مال الغير حتى لو قيل له لنقتلنك او لتاخذن مال الغير
فيدفعه اليه او نحو ذلك او قيد في مهلكة كان في وسعه ان يفعل ذلك لان حرمة
النفس فوق حرمة المال فاستقام ان يجعل المال وقاية للنفس وان كان مال الغير
بخلاف طرف الغير لانه محترم احترام النفس لا يجاب ولهذا لا يباح قطعه باذن صاحبه فلا
يصلح جعله وقاية للنفس ولو صبر على مال الغير حتى قتل كان ماجورا لان فيه اعلاء لمعنى
ان عصمة المال لا تحل صاحب المال باقية حالة الاكراه لبقاء حاجته اليه فيبقى حرام التعرض
في نفسه لبقاء دليل الاحترام فان صبر عن التعرض حتى قتل بذل نفسه لدفع الظلم عن مال
الغير واقامة حق محترم وهو حق صاحب المال فصار شهيدا قوله وانما فارق
فعلها فعلة في الوجه حيث رخص لها في التمكين من الزنا بالاكراه الكامل ولم يرخص للرجل
في الزنا بالاكراه لان الذي يمكنها من الزنا وان كان نعرضا لحق محترم في المحل لصاحب الزرع
لكن ليس فيه معنى القتل الذي هو المانع من الترخص وهو جانب الرجل لان نسبة الولد
لا ينقطع عنها فيثبت الترخص عند الاكراه الكامل بخلاف الرجل فان النسب ينقطع عنه

فيتحقق معنى الاهلاك في فعله فلم يرخص له في ذلك فلهذا لا يرخص لها في الاكراه الكامل
بخلاف الرجل فان النسب ينقطع عنه اوجب الترخص جانبها اوجب لا الاكراه القاصر
وهو الاكراه بالقيد والحبس شبهة في درء الحد عنها بخلاف الرجل فان الكامل لم يوجب الرخص
في حقه والقاصر شبهة في سقوط الحد كما في الاكراه على القتل وكان القياس ان لا يسقط
الحد عنه بالكامل ايضا كما قال ابو حنيفة اولا وهو قول زفر لان الزنا لا يتصور من الرجل
الا بانتشار الالة وذلك دليل الطواعية فان الانتشار لا يحصل مع الخوف بخلاف المرأة
فان التمكين يتحقق منها مع الخوف ولا يجوز عليها ذلك الطواعية لكنه استحسان فيسقط
كما رجع اليه ابو حنيفة وهو قولهما لان الحد شرع للزجر ولا حاجة اليه في حالة الاكراه لانه كان
منزجرا الى ان تحقق الاكراه من خوف التلف على نفسه وانما قصده في الاقدام دفع الهلاك عن نفسه
لا قضاء الشهوة فيصير ذلك شبهة في اسقاط الحد عنه وانتشار الالة لا يدل على عدم الخوف
فانه قد يكون طبعا بالفحولة المركبة في الرجال وقد يكون طوعا الا ترى ان النائم قد ينتشر
الته طبعا بلا اختيار له والقصد فلا يدل ذلك على عدم الخوف قوله فثبت بهذه الجملة
وهي ان الاكراه لا ينافي الاهلية ولا يوجب سقوط الخطاب والاباحة لا الاختيار حتى تعلق به الاحكام
المذكورة ان الاكراه بمعنى الالجاء لا يبطل شيئا من الاحكام حكما شيئا من الاقوال مثل الطلاق
والعتاق والبيع ولا الافعال مثل القتل واتلاف المال وافساد الصوم والصلوة ونحوها
فيثبت موجب هذه الجملة لكونها صادرة عن اهلية واختيار حسب عرف الشرع واختيار اهلها
لا يبطل بعيرة على حال فعل الطائع الصغير لحكم الا الكفر فتغير الحكم بدليل عين يدل ان فيه الفعل
في نفسه كما يتغير فعل الطائع بدليل ملحق بما يوجب تغير موجبه فان موجب قوله انت
طالق او انت حر وهو وقوع الطلاق او العتاق يثبت عقيب التكلم الا اذا اتصل
به معنى من تعليق او استثناء وكذا موجب فعله كشرب الخمر والزنا ثابت عقيب الفعل الا اذا تحقق
مانع بان تمكنت هذه الافعال في دار الحرب او تمكن فيها شبهة فكذا يثبت موجب افعال المكره
واقواله الا عند وجود المغير لما قلنا انها صادرة عن عقل واهلية خطاب فصار كالافعال
الطائع واقواله قوله وانما يظهر اثر الكره في الاكراه جواب عما يقال لما لم يؤثر الاكراه

في ابطال الاقوال ولا الافعال فان يظهر اثره فيما لا يظهر اثره الا في امر من فاتش اذا كان الكامل
مانه كان ملجيا في تبدل النسبة اذا احتمل ما اكره عليه دلك ولم يمنع عنه مانع حتى يصير الفعل
منسوبا الى المكره واثما اذا قصر مانه لم يكن ملجيا كالاكراه بالحبس والقيد فهو من الرضا
لانه تبدل النسبة فاما ان يعمل الاكراه موثرا في اهدار قول او فعل فلا لفساد الاكراه
بالكامل والقاصر جميعا ما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا من التصرفات مثل البيع والاجارة
لان الاكراه بنوعيه لا يمنع انعقاد اصل التصرف لصدوره من اهله في محله ولكنه يمنع نفاذه لفوات
الرضا الذي هو شرط النفاذ به فينعقد بصفة الفساد لفوات الرضا حتى لو كان التصرف مما لا
يتوقف على الرضا كالطلاق والعتاق ينفذ من المكره كما ينفذ من الطائع فلو اجاز التصرف
بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لان رضاه قد تم والفساد كان لعدمه غير ما يتم
به العقد فيزول المفسد بالاجازة كالبيع بشرط اجل فاسد او خيار فاسد اذا
اسقط الاجل او الخيار ما شرط قبل تقرره كان البيع جائزا فكذا هذا والاقارير كلها
كلها حتى لو اكره بقتل او اتلاف عضو او حبس او قيد على ان يعتق ماضيا او بطلاق
او نكاح او رجعة او في الايلاء او عفو عن دم عمد او بيع او اجارة او دين
في ذمته للاخر او ابراء عن دين او على ان يقر بما دام ما في كان الاقرار باطلا
لانه اذا هدد بما يخاف التلف على نفسه فهو ملجا اليه والاقرار مما يحتمل خبر محتمل
من الصدق والكذب وانما وجب الحق باعتبار رجحان جانب الصدق ودلالة على
وجود المخبر به وذلك ينعدم بالاكراه لان قيام السيف على راسه دليل على ان اقراره
هذا لا يصلح للدلالة على المخبر به لانه يتكلم به دفعا للسيف على نفسه وهو معنى قوله
وقد قامت دلالة عدم المخبر به بهذا الاقرار وكذا ان هدد بحبس او قيد لان الرضا
ينعدم بالحبس والقيد لما يلحقه من الهم والحزن وعدم الرضا يمنع ترجيح جانب الصدق
في اقراره وقد ثبت ان الاكراه مثل الهزل في تفويت الرضا ومن هزل في اقراره بغيره صادقا
عليه لم يلزمه شيء فكذا اذا اكره عليه ولا يمكن ان يجعل الاكراه منزلة شرط الخيار
لا يمنع صحة الاقرار حتى لو قال لك علي الف درهم على اني بالخيار ثلثة ايام كان الاقرار

صحيحا الا انه لو صح شرط الخيار في الاقرار بالمال لا يجب الفا حتى لو قال لك علي
لفلان عن فلان الف درهم على انه بالخيار الى ما بعد المال واما اذا اطلق اقرار
بالمال فهو خبر عن الماضي فلا يصح معه شرط الخيار والاكراه ههنا متحقق فانما يعتبر فيما
صح فيه شرط الخيار ولو اكره على ان يقر لغلامه انه ابنه او لجارية انها ام ولده لا يعتق
ولا تصير ام ولد له لان هذا اقرار عن امر ما تقدم فالاكراه دليل على انه كاذب فيما
يخبر به فان قيل اليس انه لو قال لعبد له هو ابني وهو اكبر سنا منه فهذا ابني يوجب له عتق
عليه وهناك يتيقن بكذبه وفيما قال يخرق ما يتيقن بالكذب عند الاقرار يكرهها فاذا نفذ
العتق ثمة ينفذ ههنا بطريق الاولى قلنا جعل ابو حنيفة رحمه الله ذلك الكلام مجازا عن الاقرار
بالعتق كانه قال عتق علي من حين ملكته باعتبار هذا المجاز لا يظهر رجحان جانب
الكذب في اقراره فاما عند الاكراه فلا يمكن اقراره الا بجعله ولا يمكن مجازا عن الانشاء
بالحكم حقيقة وقد ترجح جهة الكذب فيه بالاكراه فبطل الكل من المبسوط قوله
واذا اتصل الاكراه بقبول المال في الخلع انما تعرض لجانب المرأة لان الرجل لو اكره
على ان يخالع امرأته على الف وقد دخل بها والمرأة غير مكرهة فالخلع واقع لانه من جانب
الزوج طلاق والاكراه لا يمنع وقوع الطلاق والمال لازم على المرأة للزوج لانها
التزمت المال طائعة بازاء ما سلم لها من البينونة فاما اذا اكرهت المرأة بوعيد
تلف او حبس على ان تقبل من زوجها الخلع على الف درهم فقبلت ذلك منه وقد دخل
بها فالطلاق يقع ولا يجب على المرأة شيء من المال لان التزام المال يعتمد تمام
الرضا وبالاكراه ينعدم الرضا سواء كان الاكراه بحبس او بقتل ولكن وقوع
الطلاق يعتمد وجود القبول لا وجود المقبول كما لو طلق امرأته الصغيرة على مال
يتوقف الطلاق على قبولها فاذا وقع الطلاق ولا يجب المال والاكراه لا
يعدم القبول فلهذا كان الطلاق واقعا ثم ان اصحابنا جميعا ان اصحابنا احتاجوا
الى الفرق بين الاكراه والهزل في الخلع لانهم اتفقوا ان الطلاق في الهزل لا ينفصل
عن المال حتى قال ابو حنيفة رحمه الله لا يجب المال ولا يقع الطلاق وقالا يقع الطلاق
ويجب المال وفي الاكراه ينفصل فاشار الى الفرق على المذهبين بقوله بخلاف الهزل

والامنع الاختيار والرضا به

الى اخره وبيانه ان الهزل منع اختيار الحكم والرضا به بالسبب كشرط الخيار ومثلا
بالاعتاق ثم نظر ابو حنيفة الى التزام المال من جانب المرأة فقال لما لم يؤثر الهزل
في السبب حتى لم يمنع التزام المال مع الهزل وهو موقوف على ما هو حكمه وهو اللزوم عند تمام
الرضا فيتوقف الحكم وهو وجوب المال على وجود الاختيار والرضا به فاما الاكراه
فلا يعدم الاختيار في السبب والحكم وانما يعدم الرضا بهما فلم يوجد الاختيار في السبب
والحكم في حالة القبول فوقع الطلاق فقالا ان ما دخل على الحكم دون السبب
كالهزل وشرط الخيار لا يؤثر في بدل الخلع لانه منع اصلا لانه لما لم يؤثر في احد الحكمين
وهو الطلاق لانه لا يؤثر في الحكم الاخر وهو لزوم المال لان المال فيه تابع فيتبع الطلاق
ولم يجب لزومه عند عدم الهزل وشرط الخيار فاما ما دخل على السبب مثل الاكراه
فيؤثر في المال بالمنع دون الطلاق لان المال لا يجب في الخلع الا بالذكر لما ان المهر لا
يجب في البيع الا بالذكر فلم يكن بد من صحة الايجاب في الخلع كما لا بد منه في البيع وما
يدخل على السبب يمنع صحة الايجاب في الخلع كما لا بد منه كان المال لا يوجد فوقع فصار
الطلاق بغير مال وقد ينفصل الطلاق عن المال بعد ما ذكر كما في خلع الصغيرة على ما قلنا
فتبين بما ذكرنا في قوله فكان كشرط الخيار اشارة لطيفة الى الفرق على المذهبين بحوثه
فعلت واذا اتصل الاكراه الكامل الى اخره تبدل النسبة فرع في ما تقدم اذا اتصل الاكراه
الكامل اي الملجئ بما يصلح ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره مثل اتلاف النفس والمال بان
يكره المكره بالقتل او باتلاف عضو من اعضائه او اتلافه مالا فيتحول نسبة الفعل الى المكره ويلزم فيتلفه
حكم هذا الفعل ويخرج المكره من البين حتى لو اكره انسانا على قتل انسان اخر او ماله
فقتله المكره او جرحه فمات المقتول بان قال اقتله بالسيف والا قتلتك فقتله
يجب القود على المكره بالاجماع كما ذكر في الاسلام ولو اكرهه على الرمي الى صيد
فرمى اليه فاصاب انسانا وجبت الدية على عاقلة المكره والكفارة عليه كما لو باشره الرمي
بنفسه وذلك لان الانسان مجبول على حب الحياة فلما هدد بالقتل يطلب بعمله خلاصه
عن الهلاك ولما لم يتوصل اليه الا باقدامه على ما اكره عليه وان كان حراما طلبا للخلاص فيقتل عليه
فيفسد اختياره بهذا الطريق ويصير مجبولا على هذا الفعل بقضية الطبع فاذا
عارض هذا الاختيار الفاسد اختيار صحيح وجب ترجيح الصحيح على الفاسد وذلك

باحتمال

باحتمال الفعل النسبة الى المكره بجعل المكره آلة للحامل غير ان يلزم منه تغير محل الجناية فاذا رجح
الاختيار الصحيح صار المكره في حكم عادم الاختيار والتحق بالالة التي لا اختيار لها من نحو
سيف او عصا استعمله المكره في اتلاف النفس او المال فيصير الفعل منسوبا اليه لا الى
الالة وهو معنى قوله والاكراه الكامل الى اخره العاصم وهو الذي لا يوجب الجبار كالاكراه بحبس او قيد
فلا يوجب نقل الفعل الى المكره حتى يقتصر الضمان والقود على الفاعل لان المكره انما يصير
كالالة عند تمام الالجاء لفساد الاختيار باعتبار خوف التلف على نفسه ولم يوجد في الاكراه القاصر الفاعل
ذلك فيبقى الفعل مقصورا على المكره قوله وانما فيما يحتمل الى اخره الفعل الذي لا يحتمل
ذلك الفعل ان يصير المكره فيه آلة للمكره فلا يستقيم نسبة الفعل الى المكره فلا استقام فلا يقع
التعارض في استحقاق الحكم لان الاختيار الصحيح لم يعارضه الفاسد هنا فيبقى الفعل منسوبا
الى الاختيار الفاسد لانه صالح لاستحقاق الحكم عند عدم معارضة الاختيار الصحيح اياه
لا ترى ان هذا الفعل من الاختيار صالح للخطاب حتى ان المكره متردد بين فرض وحظر
ورخصة فيصلح لاضافة الحكم اليه قال الامام ابو الفضل الكرماني في الايضاح والمراد
من قولنا يصلح الة ان المكره يمكنه ايجاد الفعل المطلق بنفسه فاذا حمل غيره عليه بوعيد التلف
صار كانه فعل بنفسه ومن قولنا لا يصلح الة انه لا يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه فاذا
حمل غيره عليه يبقى مقصورا عليه قوله وذلك اي ما لا يحتمل ان يصير المكره فيه آلة
للمكره مثل الاكل فانه لا يحتمل النسبة الى المكره باتفاق الروايات عن اصحابنا حتى لو
اكره على الاكل وهو صائم يفسد صومه ولا يفسد صوم المكره ولو كان صائما لان المكره
لا يصلح الة للمكره في نفس الاكل فيقتصر على المكره فاما في النسبة الى المكره من حيث انه
اتلاف فقد اختلف الروايات فيه ذكر في شرح الطحاوي والخلاصة وغيرهما انه لو اكره
على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره دون المكره وان كان المكره لا يصلح الة من حيث
الاتلاف كما في الاكراه على الاعتاق لان منفعة الاكل هنا حصلت للمكره ويجب الضمان
عليه كما لو اكره على الزنا لا يجب الحد ويجب العقر على الزاني ولا يرجع به على المكره
لان منفعة الوطء حصلت له بخلاف الاكراه على الاعتاق حيث يجب الضمان على المكره
لان مالية العبد تلفت بالاكراه من غير ان يحصل المنفعة للمكره وذكر صاحب المحيط انه لو اكره

اكره على اكل طعام نفسه فاكل ان كان جائعا لا يرجع على المكره وان لم يكن [redacted]
[redacted] عليه بقيمة الطعام الذي في الفصل لا وان شبعه اذا اكل حصل للمكره وهو عمل
في الفصل [redacted] على اكل طعام الغير فاكل يجب الضمان على المكره لا على
المكره ولئن كان المكره جائعا [redacted] منفعة الاكل الى المكره اكل الطعام الملك في ذمته
انه لو اكره على الاكل [redacted] بالاكل بل هو مبعض في الحالين وكان
[redacted] للمكره
[redacted]
كل ولو قبض بنفسه صار غاصبا ثم ما كان الطعام بالضمان ثم اذنا له وهبته

بالملك

لا كل شيئا الا اذا اكل طعام الغاصب باذنه كان ضمانا وفي طعام نفسه لم يصر اكل طعام المكره
لانه لا يمكن ان يجعل المكره غاصبا للطعام قبل الاكل لان ضمان الغصب لا يجب الا بازالة
يد المالك ولا يتصور ازالة ما دام الطعام في فمه او فيه فتعذر ايجاب ضمان الغصب
قبل الاكل فلا يصير الطعام ملكا له قبل الاكل واذا لم يوجد سبب الضمان صار الاكل طعام
نفسه لا طعام المكره الا المكره حتى كان شبعان ثم يحصل له منفعة الاكل وكان هذا اكراها
على اتلاف ماله ويجب الضمان عليه كذا من المحيط قوله ولا في الاقوال الى آخره لان
المرء لا يتصور ان يتكلم بلسان غيره شيئا على وجه الحقيقة الا بلسان المتكلم اختيار
فاقتصر الاقوال احكامها على المتكلم ولا يجعل كان المكره طلق امراة المكره او اعتق
عبده فان قيل لا نسلم ان المتكلم لا يصلح آلة للمكره فان من وكل رجلا بطلاق امرأته
او اعتاق عبده يصح ومتى طلق الوكيل كان عاملا للموكل حتى لو حلف الموكل لا يطلق
ولا يعتق فوكل غيره بالطلاق والاعتاق حنث فعلم ان الوكيل صار آلة للموكل والا لما
عليه ان المكره يرجع بقيمة العبد على المكره وفي الطلاق قبل الدخول يرجع بضمان
نصف الصداق على المكره ولو لم يصر آلة له لما رجع واذا صار آلة للمكره صار كان المكره
طلق امراته المكره او اعتق عبده فينبغي ان يلغى قلنا المكره انما يصلح آلة للمكره فيما لو اراد
المكره مباشرته بنفسه يقدر عليه فيتنزل فاعلا الا المباشر غيره يتقول فاما فيما لا يقدر عليه
بنفسه فلا يمكن ان يجعل فاعلا حكما في تطليق امراة نفسه واعتاق عبده لا يمكن ان
يجعل متصرفا بنفسه فاذا وكل غيره بذلك واستعمله جعل عاملا يتقول فاما في طلاق
امراة المكره واعتاق عبده فلا يمكن ان يجعل مباشرا بنفسه فكيف يجعل المكره آلة له

فيه الفعل منتقلا الى المكره وهكذا الاقوال في جميع التصرفات الشرعية نحو البيع والهبة وغيرهما

منقرا

فيعتبر الا نظر الى التكلم بلسان الغير لا يتصور فاما نظرا الى المقصود بالكلام واما الحكم فمتى
كان في وسعه يتحصل ذلك الحكم بنفسه يجعل غيره آلة ومتى لم يكن في وسعه لم يجعل غيره آلة
له كالاقراء طريقة البرغوثي واياه على كلام الرسول عليه السلام فانه صار كلام المرسل ع ما قيل اللسان

البرغوثية

الرسول لسان المرسل لان ما ذكرنا هو لازم الحقيقي وذلك ضرب من المجاز فلا يرد نقضا
عليه وذلك من باب التبليغ الى باب التكلم بلسان الغير اذ التبليغ فلا يكون الا بواسطة
كالمشافهة وقد يكون بواسطة كالكتاب والرسالة قوله اذ ذكر الى آخره ومثل ما لا يصلح ان يكون
المكره فيه آلة في ان الحكم الذي يقتصر عليه كون الفعل مما يتصور ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره
صورة لكن المحل اي محل الاكراه او محل الجناية غير الذي يلاقيه الاتلاف صورة وكان
ذلك اي محل الاكراه المحرم على قتل الصيد هو احرام المحرم لا المفعول الى ذلك الاكراه
الفعل يقتصر على الفاعل في حق الاثم والجزاء وان امكن ان يجعل المباشر في القاتل آلة
عليه واعلى الآمر لو كان حلالا اما الآمر فلانه لو باشر قتل الصيد بنفسه لزمه شيء فكذا
اذا اكره غيره عليه واما المأمور فلانه صار آلة للمكره بالاكراه التام فيجعل الفعل جناية
كانه الاكراه على قتل المسلم وجه الاستحسان ان قتل الصيد منه جناية على احرامه وهو
بالجناية على احرام نفسه لا يصلح ان يكون آلة لغيره فيقتصر عليه اذ لا يمكن للمكره ان يجني
على احرام الغير بنفسه فكذلك به بالاكراه ولو جعل اي المكره آلة للمكره لتبدل محل
الجناية لان محل الجناية حينئذ احرام المكره ولئن كان هو الصيد صورة فلو جعل القاتل
للمكره محلها احرام المكره لو كان محرما ويخرج الفعل عن كونه جناية لو كان المكره حلالا وفيه
خلاف المكره اه في جعله آلة وفي تبديل محل الجناية مخالفة المكره المكره الى غير ما اكرهه

اي الجناية فيبدل
يجعل المكره آلة
لغيره شاكرا الاكراه
فيجب الجزاء كما لو كان المكره
شاة وهو استحسان

على ايقاع فعل في محل كان ايقاعه في محل آخر مخالفة له صورة وقد بطل الاكراه الى الفعل

صورة

الواقع في المحل يكون فعلا آخر خارجا عن الاكراه واقعا بطريق الطواعية

ذلك

حينئذ فيبطل الاكراه المحالة واذا بطل الاكراه عاد الامر الى المحل الاول وهو احرام
المكره لان سبب نقل الفعل الى المكره بعد ما وجد من المكره حقيقة هو الاكراه فلما
استلزم النقل بطلان الاكراه بطل النقل بطلانه ايضا فيعود الامر الى الجناية الى المحل
الاول وهو احرام المكره يعني فيجب الفعل الى المباشر لكونه جناية على احرامه وطالما

من نقل الفعل العود الى المحل الاول قلنا باقتصار الفعل على المكره ابطال قطعا للمنافية
واحتراز الا عن الاشتغال بما لا فائدة فيه وذكر في المبسوط ولو كان امر محرم حيث قطع كل
واحد منهما كفارة اما على المكره فلا يجب واما على المكره فلانه مباشر قتل الصيد وعليه الكفارة
فكذا اذا باشر بالاكراه والحاجة الى ايجاب الكفارة هاهنا الى نسبة اصل الفعل الى المكره الذي هو عليه
الكفارة يجب على المحرم بالدلالة وبالاشارة وان لم يكن الفعل منسوبا اليه فكذلك هاهنا ولكن
لو توعده بالحبس وجب الجزاء عليه ايضا كما وجب على المباشر لان التأثير لاكراه بالحبس
اكثر من تأثير الدلالة والاشارة ويجب الجزاء بهما فيجب بالاكراه بالحبس ايضا ولو كان حلالين
في الحرم وقد توعده بالقتل كانت الكفارة على المكره لان هذا الجزاء في حكم ضمان المال
ولهذا لا يتأدى بالصوم ولا يجب بالدلالة ولا يتعدد بتعدد الفاعلين وفعل الغير وجوبه باعتبار
حرمة المحل كما في ضمان المال [illegible] الكفارة في قتل الآدمي خطأ ولو توعده بحبس كان الكفارة
على القاتل خاصة بمنزلة ضمان المال [illegible] والى محل الجناية اذا تبدل [illegible]
على الفاعل قلنا ان المكره على القتل ياثم اثم القتل وان كان القتل صالحا الفاعل في آلة
لغيره لان القتل حرام [illegible] يوجب المأثم جناية على دين القاتل وهو لا يصلح [illegible] في ذلك
ان الاثم الى الغير [illegible] والجناية على الدين لا يصلح ان يكون آلة للغير اذ لا يمكنه ان يكتسب
على غيره ولو جعل الفاعل آلة لتبدل محل الجناية لانها حينئذ تكون واقعة على دين المكره وهو
لم يأمر بذلك فيعود [illegible] المحل او [illegible] العمل [illegible] خلاف المكره فاعلا [illegible] في الحكم
وهو وجوب القصاص والدية وحرمان الارث بنسبة الفعل اليه وجعل المكره آلة له لعدم
لزوم تبدل محل الجناية وصار المكره فاعلا في حق الاثم لتعذر النسبة الى المكره للزوم
تبدل المحل وانما صار آثما لانه اختار حياته على المقتول وحقق موته بما فيه سعيه وهو
الجرح الصالح لزهوق الروح وآثر روح نفسه عليه وهو مشار [illegible] الحرمة واطاع المخلوق
في معصية الخالق لانه لا يحتمل [illegible] عليه وفصل [illegible] وحقه بالفعل والقصد على العلم
وهو لا يصلح فيه آلة لغيره كما لا يتصور ان يتكلم بلسان غيره فلذلك بقي الاثم عليه قوله
فكذلك اي وكما قلنا ان القتل يقتصر على المباشر في حق الاثم قلنا ان المكره على الاعتاق اذا
باع مكرها وسلم مكرها ملكه المشتري ملكا فاسدا حتى نفذ اعتاقه وتدبيره واستيلاده
عندنا وقال زفر لا يملكه ولو سلم طائعا نفذ البيع فيتقرر به الملك اتفاقا الا في تعيين

وان لم تقصر اصل الفعل

بتوديه م

كذا في النسخة الاصل

عليه غره م

اجازة

اجازة البيع دلالة بخلاف ما اذا كان مكرها في الهبة فوهب وسلم طائعا حيث يكون اجازة لان الاكراه على الهبة
اكراه على التسليم وجه قول زفر ان حكمنا بانعقاد بيع المكره لانه يصلح فيه آلة لغيره فينبغي ان يقتصر
عليه فاما التسليم فامر حسي يمكن ان يجعل المكره فيه آلة للمكره فينتقل اليه ولهذا وجب عليه الضمان الاترى
هو من احكام التسليم فاذا انتقل اليه صار كانه سلم بنفسه مال المكره الى المشتري فلا يقع له الملك والا يلزم
على ان الملك لا يقع بعد التسليم الى المشتري لو وهبه او تصدق به [illegible] بفسخ عليه فعلم التصرفات
ولو وقع الملك بعد التسليم لكان الفسخ عليه كما في البيع الفاسد وقلنا ان هذا البيع منعقد بصفة
الفساد موجب الملك عند اتصال القبض به كسائر البيوع الفاسدة واما الانعقاد فلما علم الحكم عليه
ولهذا لو اجاز وسلم طائعا نفذ واما الفساد فلفوات شرطه وهو الرضا فان فوات الشرط يوجب
الفساد في البيع كفوات شرط المساواة في باب الربوا يوجب الفساد دون البطلان والبيع
الفاسد اذا اتصل به القبض يفيد الملك وقد وجد فان التسليم [illegible] البايع ولم ينتقل
الى المكره بالاكراه لان التسليم من البايع تتميم سبب الملك [illegible] ابتداء العقد على
ما عرف وقد [illegible] على التصرف فيه مع نفسه بلا تمام وهو في هذا الوجه لا يصلح آلة للمكره
لانه لا يقدر على تمليك مال الغير واتمام تصرفه بجعل المكره آلة فيه ولو جعل المكره آلة لتبدل
المحل [illegible] محل الفعل لانه حينئذ يصير تصرفا في المغصوب وقد [illegible] التصرف في البيع ولتبدل
ذلك الفعل فاما لو اخرجنا هذا التسليم من ان يكون متمما للعقد جعلناه غصبا محضا ابتداء
بنسبته الى المكره واذا لم يجز ان يتبدل محل الفعل بالاكراه فكيف يجوز ان يتبدل ذاته
واذا كان كذلك بقي التسليم مقتصرا على البايع فيحصل الملك به للمشتري كما لو سلم طائعا
وقوله نسبناه اي الفعل الى المكره من حيث انه غصب لا تصلح الآلة فيه فرجع بالضمان
عليه فاما ان يجعل غصبا محضا حتى لا ينفذ اعتاق المشتري او تسليما محضا حتى لا يكون للبايع
الرجوع على المكره بالضمان فلا ثم هو بالخيار ان شاء ضمن المكره قيمته يوم سلم وان شاء ضمن
المشتري فاما الجواب عن قوله ينفسخ التصرفات هاهنا وفي البيع الفاسد لا فهو ان العقد
مع كونه فاسدا حصل بغير رضا البايع وفي البيع الجائز لو حصل العقد قبل نقد الثمن
بغير رضا البايع وتصرف المشتري فيه تصرفا يحتمل الفسخ فسخ ففي الفاسد اولى قوله
واذا ثبت انه اي اصل الفعل عن المكره يعني نسبته اليه امر حكمي [illegible] اليه في اتلاف
النفس والمال لا حسي استقام ذلك [illegible] فيما يعتمد الحس اي فيما يعتمد وجوده
من المكره والحس وجوده منه يعني من شرط هذه النسبة ان يتصور ذلك الفعل من المكره

قطع عدة

تمام

ولكن الإيجاد منه إذ لو لم يتصور وجوده منه لا يستقيم النسبة إليه أصلا ولو تصور وجوده
منه ووجد منه صار الكلام في النسبة حقيقة الحكمية فقلنا إن المكره على الإعتاق بما فيه الجاء
هو المتكلم حتى يقتصر الإعتاق عليه ويحصر الولاء له لا إلى المكره بما يوجب عتق هذا لا يعقل
تصور تكلم بحكم إلا فينسب إليه بأن يجعل المكره آلة له فيه ومع الإتلاف آلة الإعتاق منقول
إلى الذي أكره على هذا الإعتاق تضمن الإتلاف مالية العبد مع فيستقل ذلك الإتلاف
المعنوي إلى المكره إذ يتصور منه الإتلاف حسا فيمكن نسبته إليه بجعل المكره آلة له فيه
ثم هذا الإتلاف منفصل عن الإعتاق في الجملة لتحققه في القتل بلا إعتاق فيحتمل النقل إلى المكره
وإن لم يتصور من المكره ابتداء كما بينا فلذلك رجع المكره على المكره بقيمة العبد موسرا كان
أو معسرا فإن ضمان الإتلاف لا يختلف باليسار والإعسار ويجوز أن يجب الضمان عليه في مقابلة
الولاء لغيره كما في الرجوع عن الشهادة على العتق فإن الضمان يجب على الشاهد والولاء للمشهود
عليه بالعتق وهذا لأن الولاء كالنسب ليس بمال متقوم فلا يمنع ثبوته لغيره وجوب الضمان عليه
ولا سعاية على العبد لأحد لأن العتق نفذ من جهة المالك والرجوع إليه فلا حكم عليه
إذا فعل الصبي بالإكراه حيث المقصود مسئلة الرجوع على المكره لضمان الإتلاف فهو ضمانا
يعني بجاه والبعض بجاه فلو رجع لضمان البعض بجاه وقد عرف أن ضمان العدوان مقدر بالمثل
فلا يجوز أن يجب عليه زيادة على ما أتلف قوله وهذا عندنا أي ما ذكرنا من تفصيل الأحكام
للإكراه مذهبنا فأما الإكراه فهو عند الشافعي فهو أن الإكراه إن كان بغير حق يوجب بطلان
تصرفاته القولية جميعا مثل الطلاق والعتاق والبيع ونحوها لأن صحة القول بالقصد
والاختيار لكونه باعتبار القصد ترجمة عما في الضمير ودليلا عليه والإكراه يفسد الاختيار والقصد
فيبطل القول به لعدم القصد ألا ترى أن الكلام لا يصح من النائم لعدم الاختيار ولا من المجنون والصبي
لعدم القصد الصحيح وعرفنا أن صحة الكلام باعتبار كونه ترجمة عما في القلب والإكراه دليل على
أن المكره متكلم لدفع الشر لا للبيان ما هو مراد قلبه فصار به لا فاسد فوق الذي أوعد
له ثم وجد شيئا آخر فكان كل كلامه بمنزلة الإقرار فإن الإكراه لما دل على أن المتكلم لم يرد
إظهار أمر قد سبق بل قصد دفع الشر عن نفسه كان الإقرار كإقرار المجنون فكذلك سائر
كلامه مع الإكراه دال على عدم قصد القلب الذي يقتضي صحة الكلام عليه وإن كان بحق يصح

تصرفاته

[marginal note:] والإكراه ... بالحبس ... عند الشافعي

تصرفاته

٢٢٦

حتى لو أكره الحربي على الإسلام صح إسلامه لأنه إكراه بحق بخلاف الذمي إذا أكره على الإسلام
حيث لا يصح لأنه إكراه باطل وكذا لو أكره القاضي المديون على بيع ماله صح لأنه إكراه بحق والمعنى
فيه أن الإكراه إذا كان بحق فعدل عن الشرع بإكراه على ذلك التصرف فيكون ذلك من الشرع طلبا للتصرف
وما كان مطلوبا شرعا يكون محكوما بصحته لأن الشرع لا يأمر بشيء غير صحيح فأما إذا كان الإكراه باطلا
فهو محظور وذلك التصرف ممنوع عنه شرعا [illegible] والإكراه بالحبس ليس كالحبس اللازم
مثل الإكراه بالقتل عنده في إبطال القول والفعل عن المكره إلا أن الإكراه بالحبس لعدم الرضا
وبطلان القول والفعل عن المكره إلا بالإكراه بالقتل لتحقق عصمة حقوق المكره عليه لأن التعدي
يختص بمن أخبر وتحقيق العصمة تعيينا في دفع الضرر عن المكره عند عدم الرضا بزوال حقه
ويجب إلحاق الإكراه بالحبس بالإكراه بالقتل دفعا للضرر وإذا وقع الإكراه بطل به سقط
حكم الفعل عن الفاعل لأن الإكراه تم لا يكون سواء أمكن نسبة الفعل إلى المكره أو لم يمكن وتمامه
بأن يجعل عذرا يبيح الفعل شرعا كالإكراه بالقتل أو الحبس اللازم على إتلاف مال الغير
أو شرب الخمر أو الإفطار في نهار رمضان أو إجراء كلمة الكفر فإنه يبيح الفعل عنده ولكن
لا يجب بكلمة الردة بالإكراه ويجيز غيرها [illegible] الزنا بالإكراه كما تقدم وإنما
جعل الإباحة دليلا على تمام الإكراه لأنها يدل على تمام الضرورة في حق الله تعالى كما في حق
المضطر مادامت الإباحة حالة الإكراه عرف أن الاضطرار قد تحقق فكان تاما ثم إن أمكن
أن ينسب الفعل إلى المكره فينسب إليه وإلا بطل أصلا فإذا أكره على إتلاف مال الغير
يجب الضمان على المكره لأن الفاعل يصلح آلة له في الإتلاف فينسب الفعل إليه فيجب الضمان
عليه ولو أكره المحرم على قتل الصيد أو الحلال على قتل الصيد أو الحلال على قتل صيد
الحرم والعام على الإفطار فالإثم على الفاعل مع جزاء الصيد ولكن يجب على المكره
ثم إن المكره يحتمل أن [illegible] فينسب الفعل إليه إذا تم الإكراه وقد [illegible]
[illegible] عليه [illegible] الصوم [illegible] الإفطار [illegible] الإكراه
[illegible] بالإفطار [illegible] ولو أكره على الزنا يجب الحد على الفاعل
[illegible] الفعل ولو أكره على القتل يجب القصاص على المكره [illegible] الفعل
تم الإكراه ولا يمكن أن يجعل المباشر آلة [illegible] بإثم الإعتاق ولو صار الإثم [illegible]

[marginal note:] قوله أكره الحربي على الإسلام [illegible]

وجب على المكره انما بالتسبيب الذي التعين القتل صار بمنزلة المباشر عنده
وقد ذكرنا ان الاكراه لا يعدم الفعل انما يعدم الاختيار لكن ينتفي به الرضا يعني
سواء كان ملجيا او لم يكن او تفسد به الاختيار يعني اذا كان ملجيا ولما يوجبه الاكراه الا
فوات الرضا او فساد الاختيار ولم يوجب اعدام الرضا والاختيار الكلية لا اثر في اهدار
التصرف قولا والافعال فوجب ترتيب الاحكام على فوات الرضا وفساد الاختيار لا على
عدم الاختيار بتمامه فقد مر

باب حروف المعاني

انما اخر الشيخ رح هذا الباب الى آخر
الكتاب لانه من قسم النحو لا من الفقه الصرف لا انه لما تعلق به بعض احكام الشرع
اورده في هذا الكتاب تتميما للفائدة والى اشار في اعداده بقوله فتشتمل عليها مسائل
الفقه مبنى عليها والشطر النصف لا انه يستعمل في البعض توسعا في الكلام واستكثارا
للتقليل كما قال عم في الحايض تقعد شطر عمرها اي بعضه ومثله في التوسع قوله عم تعلموا
الفرائض فانها نصف العلم واعلم ان لفظ الحروف يطلق على الحروف التسعة والعشرين
التي هي اصل تركيب الكلام وعلى ما يوصل معاني الافعال الى الاسماء وعلى ما يدل
بنفسه على معنى في غيره كما قرر في علم النحو ان الحرف ما دل على معنى في غيره ويسمى الاول الحرف م
حروف التهجي اي حروف تعدد بها من هجاء الحروف اذا تعددها والثاني حروف
المعاني لما ذكرنا من انها لها معاني الافعال الى الاسماء او لدلالتها على معنى فان الباء
في قولك مررت بزيد حرف معنى لدلالتها على الالصاق حلالا في بكر ومن هنا لا انما لا تدل
على معنى وكذا الصرف في زيد حرف معنى بحمل الغاية فاحدهم اطلاق لفظ الحروف على الكلمة
في الكتاب بطريق التغليب لان بعض ما ذكره في هذا الباب اسماء مثل ومن واذا لكن
لما كان الاكثر حروفا سمي الجميع بهذا الاسم قوله واكثرها وقوعا حروف العطف
العطف في اللغة الثني والرد يقال عطف العود اذا ثناه ورده الى الآخر والعطف في الكلام
ان ترد احد المفردين الى الآخر فيما حكمت عليه او احدى الجملتين الى الاخرى في الحصول
وفائدته الاختصار واثبات المشاركة ولا اصل فيه اي في العطف الواو لان العطف
لاثبات المشاركة ودلالة الواو على مجرد الاشتراك وسائر الحروف يدل على معنى زايد
على الاشتراك فان الفاء موجب الترتيب معه وثم يوجب التراخي مع مكان الواو

المتمحض

المتمحض للاشتراك لا شراك اول الا حالة الا انها بمنزلة المطلق وسائر الحروف بمنزلة المقيد والمطلق
مقدم على المقيد قوله وهي لمطلق الجمع عندنا من غير تعرض المقارنة كما زعم بعض
اصحابنا على قول ابي يوسف ومحمد رح والترتيب كما زعم علماء اهل الحديث في الواو النص
كما سيأتي وكما زعم بعض اصحاب الشافعي رح يعني انها اذا عطف المفرد على المفرد على
اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم فقط من غير ان يدل على كونهما معا في زمان
او على تعقيب احدهما على الآخر فيه عطف الجمل على الجمل على الاشتراك كما في التي هذا هو
مذهب جماهير العلماء من اهل اللغة وائمة الفتوى اي اهل الشرع واتفق الشافعي
القول الحديث ولاشتقاق الفتوى منه لانه جواب حادثة او احداث حكم او تقوية
لبيان مشكل كذا في المغرب وقال بعض اصحاب الشافعي رح هي للترتيب ونقل ذلك
ذلك عن الشافعي انه قال وجب الترتيب في الوضوء عملا بقضية الواو وروي
عن الفراء انها للترتيب حيث يستحيل الجمع اي في المفرد فقول زيد الكيع وساجد
واما في الجمل فكقوله تعالى واركعوا واسجدوا وتمسك من اثبت الترتيب بما روي
ان الصحابة رض لما سألوا رسول الله عم عند السعي بين الصفا والمروة بايهما
نبدا وقد نزل قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله قال عم ابدوا بما بدا
الله تعالى بذكره فيه دليل على انها للترتيب حتى قال ابدؤا بما بدا الله تعالى
وانه عم اعلم باللسان وافصح العرب والعجم والثاني انه عم نص على الترتيب
عند اشتباهه عليهم انها للجمع او للترتيب فيثبت بنصه عم انها للترتيب والجواب
انها لو كانت للجمع المطلق لما احتاجوا الى السؤال لانهم كانوا اهل اللسان والعارض
بانها لو كانت للترتيب لما احتاجوا ايضا لانهم يعرفون ... سوال لهم
لتجوزهم اياها مستعارة في المطلق تجوزا بناء على الغالب وتمسكت العامة
بقوله تعالى في سورة البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وقوله

من وجهين احدهما انه عليه السلام م

ايضا

الا السوال

تعالى في سورة الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا في البقرة والقصة واحدة آمرا او
مأمورا او زمانا ثبت ذلك بنقل ائمة التفسير فلو كان الواو للترتيب لتناقضا لدلالة الاول
على تقدم الدخول على القول ودلالة الثاني على عكسه وكلام الله تعالى عن ذلك منزه وايضا فانه
لو افاد الترتيب لكان قوله رأيت زيدا وعمرا قبله مناقضا ولكان قوله رأيت زيدا
وعمرا بعده تكرارا للاول لاطلاق الثاني طالقا وحالا قال الامام عبد القاهر ومما يدل على ان
الواو مطلقا لا دلالة في الترتيب انهم وضعوها حيث لا ترتيب كقولهم اشترك زيد وعمرو واختصم
بكر وخالد وذلك ان الاشتراك والاختصام يقتضي فاعلين فلو قلت في قولك اشترك زيد
وعمرو ان الحكم يكون في الرتبة كان معناه ان تقول اشترك زيد وسكت ثم ان اجبتها اذا
تعلم على صاحبه لم يكن جائزا ويجتمعا معه كما انك اذا قلت جاءني زيد وقلت عمرو لم يجز
لزيد اجماع عمرو في المجيء فمن ادعى ان الواو للترتيب لزمه ان يقول اشترك زيد واختصم بكر
وسكت ولعل الاصح ... ومن الامكن لو قلت اختصم زيد فعمرو وكان بمنزلة قولك جاءني
زيد فعمرو وفي ذلك لا اختصام كما يسند الى فاعل واحد حتى كانك قلت اختصم زيد وسكت
لما ذكرنا ان الترتيب ... الاجماع يوضح ما ذكرنا انه لو قال لامرأته ان دخلت الدار فانت
طالق فطلق في الحال ولو كان موجبا الترتيب لتعلق الطلاق بالشرط كما في قوله ان دخلت
الدار ثم انت طالق وكذا لو قال لا تاكل السمك وتشرب اللبن بنصب الباء يفهم منه المنع
عن الجمع بينهما ولو استعمل الفاء مكانها لتبدل المعنى وصار كانه قال لا تاكل السمك فانك
ان اكلته اعقبته ان شربت اللبن والمناسبة بين المعنيين فثبت انها لا تدل على الترتيب
وكذا لا يدل على المقارنة ايضا لانها استعملت في موضع يستحيل المقارنة وهو قوله
ميان عندي قيامك وقعودك وتعود واحد وقعوده معا يستحيل وجودهما فدل
انها لا تعرض للقران ايضا وكانت لمطلق الجمع قوله وانما ... الترتيب جواب
عما يقال لو لم يكن الواو للترتيب وكانت لمطلق الجمع عند ابي حنيفة لكان ينبغي ان لا
يقع الطلقات الثلث عند وجود الشرط في قوله لاجنبية ان نكحتك فانت طالق وطالق
وطالق كما لو قال لها ان تزوجتها فهي طالق ثلثا ولو لم يكن للمقارنة عندهما لما وقع

الثلث

الثلث في عندهما بل يقع الاول ويلغو ما بعده لعدم المحل كما لو قال لغير المدخول بها انت طالق
وطالق وطالق فبين انه ليس للترتيب في هذه المسئلة عند ابي حنيفة موجب الواو فانها ثبت
بناء على ان الطلاق تعلق بالشرط بواسطة الاول لانه وذلك لان قوله ان نكحتها فهي طالق
جملة تامة مستغنية عما بعدها فلم يتوقف عليه الا توقف صدر الكلام على ما بعده عند وجود
دخول المغير ولم يوجد فتعلق هذا الطلاق بالشرط بلا واسطة وقوله وطالق جملة ناقصة متوقف
على الاول لا محالة لافتقارها اليه اذ الناقصة مفتقرة الى الكاملة في افادة المعنى لانه لولا
العطف لما افادت الناقصة شيئا فاذا احتيج الى الطلاق الاول لصحة التعلق الثاني بالشرط
صار الاول واسطة بينه وبين الشرط فتعلق الثاني بعد تعلق الاول والتعلق بالشرط منفصلا
عنه صحيح كما لو نص على كلمة ثم او بعد بان قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم
طالق او قال وطالق بعده وطالق بعده فكان الاول متعلقا بالشرط بلا واسطة والثاني
بواسطة والثالث بواسطتين واذا تعلق بهذا الترتيب ينزل كذلك اي الجزاء ينزل
على الوجه الذي تعلق كالجواهر اذا انتظمت في سلك حرز وعقد ثم ينثر عند الانحلال
على الترتيب الذي نظمت به فلذلك يقع الاول ويبطل ما بعده لعدم المحل فثبت ان الترتيب
بهذا الطريق لا موجبا للواو فلم يلزم تغير موجب هذا الكلام وبطلت الواسطة انما
يبطل بصفة الواو والا يوجب القران كما لا يوجب الترتيب وهذا بخلاف ما اذا اخر
الشرط حيث يقع الثلث لان الاول يتوقف على ذكر الشرط لكونه مغيرا كالثاني والثالث
فتعلقن معا فيقعن كذلك ولم يثبت المقارنة عندهما بصفة الواو ايضا ولكنها انما
ثبتت بناء على ان موجب العطف الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه بعطف
الناقصة على الكاملة يوجب اعادة تمام الكاملة ليصير كاملة والجملة الاولى تامة لوجود
الشرط والجزاء وقوله وطالق جملة ناقصة لانه جزاء بغير شرط فيصير ما يتم به الاولى وهو الشرط
شرطا للثانية لتصير كاملة ولهذا تعلقت الثانية والثالثة بالشرط ولما تساوت الثانية
والثالثة بالاولى في التعلق بالشرط وليس من اجزاء ما يوجب تقدم الترتيب اذ الواو
لا توجب ذلك وتعلقت بغير موصوفة بالترتيب وقعن كذلك كما لو كرر الشرط بان قال
ان تزوجتك فانت طالق ان تزوجتك فانت طالق فلا خلاف ان الطلقات تعلقت
بالشرط بلا واسطة عندهما فينزلن جملة وعنده تعلق الثانية والثالث بواسطة

ويوامر طلقتين فيقولن على الترتيب قال الامام لم نرد به الامر لاهل المدينة مشكل فانا
متى اعتبرنا الطلاق المعلق بمن هو من علق بجمل واحد لوجب التعليق بشرط واحد
لوجب التعليق بشرط واحد على التعاقب صفر من قبيل التعليق في نفسه كما قال ابو حنيفة
رحمه ولكن الشبهة في المسائل من وجهين احدهما ان الترتيب انما يستقيم لو كان التعاقب
في ازمنة التعليق ونحن نسلم التعاقب في ازمنة تعليق الاجزية بالشرط بتكلمها ولكن لا يوجب
تعاقب الوقوع حين الشرط كما لو كرر الشرط وانما الموجب للترتيب في الوقوع لو وجد
تفرق ازمنة الوقوع كثم او ترتيب الوقوع ان تعلق بها جملة كما لو قال لها ان دخلت
الدار وانت طالق بلفظ واحدة بعد واحدة والثاني ان المعلق ليس بطلاق للحال بل هو
كلام له عرضية ان يصير طلاقا عند وجود الشرط فاذا لم يكن طلاقا للحال لا يقبل وصف
الترتيب في الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف وكانت العبرة لحالة الوقوع فان
وجد ما يوجب تفرق ازمنة الوقوع ككلمة ثم او ما يقع وصفا له بعد الوقوع ككلمة
بعد يتحقق الترتيب ويصير ككلمة ثم او بعد فلك الجزاء الذي يصير طلاقا في الثانية انما يصير
طلاقا بهذا الوصف فاما الواو فلا يوجب ذلك فكذا ازمنة التعليق الكمم وصفا
لما يقع زمان الشرط فيه فيلغو اعتبار تفرقها واجتماعها في حق الواقع قوله وفي قوله
اعتقت هذه وهذه جواب عن نقض آخر يرد على هذا الاصل وهو ان رجلا زوج امتين من رجل
برضاهما من رجل عقد او في عقدين بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج كان الكلام
موقوفا على اجازة كل واحد منهما فاذا نقض احدهما انتقض وان اجاز احدهما توقف
على اجازة الاخر فان اعتقهما المولى بلفظ واحد بان قال اعتقتهما لا يبطل نكاح واحدة
منهما لان الجمع لم يتحقق بين الحرة والامة في حال العقد ولا في حال الاجازة ولزوم العقد
ولو اعتقهما في كلمتين منفصلتين بان قال اعتقت هذه ثم قال بعد زمان هذه الاخرى بطل
ذلك بطل نكاح الثانية لما سنبينه ولو اعتقهما بكلام متصل بان قال اعتقت هذه وهذه
بطل نكاح الثانية فعلم ان موجب الواو الترتيب لما بطل نكاحهما كما لو اعتقهما
معا ولو زوج الفضولي امتين في عقد واحد بطل النكاح والاعقد بوجه
ولو زوجهما في عقدين ثم اجازهما معا بان قال اجزتهما فكذا المسئلة ذكرها ابن

بطل الجميع ولو اجازهما بكلامين منفصلين بطل الثانية ولو اجازهما بكلام متصل بان قال اجزت هذه وهذه بطلا الا ان يكون الفرق بينهما

[illegible]

الواو

الواو للمقارنة فاشار الشيخ الى الجواب وان الفرق بين المسئلتين فقال لا يبطل نكاح الثانية
في مسئلة الامتين بسبب الواو وانما بطل لما دار على احد الامرين وهو ان الجمل اذا عطف بعضها على بعض
ولم يكن في الكلام ما يغير اوله لا يتوقف اول الكلام على اخره كما عرف وفي قوله اعتقت هذه وهذه
لا يغير اخر الكلام اوله لان عتق الثانية لو ثبت وصح نكاحها لا يغير نكاح الاولى بوجه فتعتق الاولى
قبل التكلم بعتق الثانية ولا يبقى الثانية محلا للنكاح الموقوف الان لان الامة لا تبقى محلا للنكاح
في مقابلة الحرة حال توقف نكاح الامة فانه لو تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة بطل نكاح
الامة اصلا وذلك لان حال التوقف حال انضمام الامة الى الحرة والنكاح الموقوف يعتبر ابتداء
النكاح لا في حق الاثم فكان في حق من يلزمه حكمه بمنزلة غير المنعقد والامة ليست بمحل لابتداء النكاح
منضمة الى الحرة فلهذا بطل نكاح الثانية بعدما اعتقت الاولى قبل الفراغ عن التكلم بعتقها ثم
لا يصح اللاحق بعد اعتاقها لفوات المحل حين التوقف قبله بخلاف مسئلة الاخرين لان اخر
الكلام اذا كان مغيرا اوله يتوقف اول الكلام عليه ككلمة الشرط والاستثناء واخر الكلام ههنا مغير اوله
لانه اذا لم يصح نكاح الثانية ابتداء ثم بطل نكاح الاولى واذا انضم اليها بطل نكاحها للجمع بينهما
نكاحا وهو معنى قوله وان اتصل به اخر ما يفسد الجواز غير اوله بمنزلة الشرط والاستثناء
يتوقف الاول عليه فصار كالجمع بكلمة واحدة فلذلك بطلا فثبت ان الترتيب والمقارنة في المسائل
ثبتا بدليل اخر لا بموجب الواو والفعل الواحد وقد غلب جمعه على ما الاخر فيه ثم قيل ليس يشتغل
بما لا يعنيه فقوله ويعرف اصطلاح الفقهاء من ليس بوكيل وفتح الفاء خطأ لان اداء المعنى قوله
وقد تدخل الواو على جملة كاملة بخبرها اليها متعلقة لكاملة بنفسها كما انها بخبرها فلا يجب بها العطف
المشاركة في الخبر وذلك انه مثال دخلها على جملة كاملة مثل قوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق ان الثانية
تطلق واحدة وتسمى هذه الواو واو الابتداء وواو النظم عند البعض قال الامام فخر الاسلام وهذا
نظام الكلام بل هي للعطف لكنه اصلها لكنها لم توجب الشركة في الخبر لان الشركة انما تجب
ضرورة افتقار الكلام الثاني اليها بعلم فاذا كان الكلام الثاني
مفيدا بنفسه ذهب دليل الشركة وهو الافتقار ولان ثبوت الشركة للافتقار والضرورة
ان الجملة الناقصة تشارك الاولى فيما تم به الاولى بعينه على جزء اخرى الا انه الافتقار
خلاف الاصل اذ هو من قبيل غير المطرق مطرقا بها وانه عند الضرورة فيها متى اندفعت
بالاولى وهو اثبات الشركة فيما تم به الاولى الا على وهو لا ضمار الخبر ثبت بالضرورة

والخبر حين

قعدرم

يتعدد بعددها الا اذا تعدد امّا من الشركة بحيث يصار اليه ففي الجملة المذكورة في الكتاب يتعلق
الطلاق الثانية بذلك الشرط بعينه والاصل في العطف للاستبداد الا في المفرد والشرط كان مدعا
الشرط او فرد الثانية بها بمنزلة قوله ان دخلت الدار فانت طالق لما ذكرنا ان المقصود وهو
افادة الكلام الثاني يحصل بتعلقه بذلك الشرط بعينه فلا يصار الى الاضمار وفايدته تظهر فيما اذا
قال كلما حلفت بطلاقها فانت طالق ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق كان يمينا
واحدة حتى لا يقع الا طلقة واحدة ولو كان كالمعاد لوقعت طلقتان في مسألة الكتاب وان كانت
المرأة غير مدخول بها فلا خلاف وكذا لو قال لعرسه انت طالق ان دخلت هذه الدار وطالق
هذه الدار الاخرى يتعلق بدخول الدار الثانية ملك الطلقة الا طلقة اخرى حتى لو دخل الاولى
لا تطلق الا واحدة ولو اصطفى الاعادة وطلقت ثنتين والاصل على ما ذكرنا قوله هذه طالق ثلثا وهذه
حيث الصفة المذكورة في خبر الاول ويجعل كالمعاد حتى طلقت الثانية ثلثا ولو ثنى الذكر الطلقة كل
واحدة ثم خمس الاقسام الثلث عليها كما لو قال لثلاث على الف درهم ولعلك تجعل الالف تقسما عليهما
تقسيما للشركة ولا يجعل كالمعاد حتى يكون على كل واحدة منهما الف الا انا نقول نعلم ههنا اعادة الشركة
لان في تخصيص الزوج على الثلث اشارة الى ان المقصود اثبات الحرمة الغليظة وسد باب
التدارك بالكلية ولا انقسام لا يحصل ذلك المقصود فيجعل الحكم معادا ضرورة انه موجب
الكلام فيتحقق بالانقسام اصلا اذ لا دلالة للثلث على الاربع بوجه فاما اثبات الجمل فاكثر ان
يحصل بانقسام الى عدم التعدد قال الامام البزدوي اتفقوا انه لو قال لغير المدخول بها ان دخلت
الدار فانت طالق ثم طالق او ثم طالق وطالق انما تقع عند وجود الشرط طلقة واحدة ولو كان
الجزء كالمعاد لوقع ثلث تطليقات لما ذكرنا الشرط بعينها بحاجة يجعل الاول وانما يصار
اليه اي الى الاستبداد في قول الرجل جاءني زيد وعمرو وفي قوله فلانة طالق وفلانة ضرورة
استحالة الاشتراك اذ المشاركة الاصلية في مجيء واحد والامرأتين في طلاق واحد لا يتصور
فصار استبداد الجملة الناقصة بتقدير خبر ضرورة فاشترك الجملة خبر الاول من غير استبداد اصليا
فلا يصار الى الاول الا عند الضرورة قوله وهو مستفاد الواو الحال اعلم ان الاصل
في الجملة الواقعة موقع الحال ان لا يدخلها الواو لان الاعراب الاصل اعظم الكلمات كقولك ضرب الحال
زيد اللص مكتوفا لا بعد ان يكمن هناك تعلق معظم معانيها فاذا وجدت لا على الحكم
الكلام كقولك معتنا ولا شيا بدخل الواو وكان ذلك دليلا على تعلق هناك معنوي فذلك

يكون

يكون مستغنيا عن تكلف تعلق اخرى الامر العطف الايهام حيث يكون نهاجم مستقلة بطابقة غير مخالفة
للجملة السابقة كما في الحال المؤكدة وغير منقطعة عنها لجهة جامعة بينهما كما في قولك جاء زيد وبين الاولى
وفرسه يعدو يعني بشرط العطف في ان تعدها وادعى الجمع بينهما ومن الاولى شطاة في نحو جاء زيد
ويعد عمرو نعم لا بعد استعارة الواو للحال واليه اشار بقوله بمعنى الجمع اي الواو للجمع المطلق
وكان الاجتماع الذي بين الحال وذي الحال من مجوز لحق الاستعارة فيجوز استعارتها
بمعنى الحال عند الحاجة قال الله تعالى حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها قيل الواو لان جهنم
لا تفتح الا عند دخول اهلها فيها واما الجنة فتفتح ابوابها قبل الجنة متقدم فتحها بدليل قوله تعالى
جنات عدن مفتحة لهم الابواب وذلك ان التقدم فتح ابواب الضيافة على وصول الضيف
اكرام له واخير فتح باب الحبس الى وصول المستحق له اليه الباب الكريم فلذلك جيء بالواو
كانه قيل حتى اذا جاؤها وقد فتحت ابوابها من قبل وجواب اذا محذوف اي اذا جاؤها
فكانت هذه الاشياء التي ذكرت لهم وقوله فادخلوها خالدين دخلوها وقالوا المنع طرحا الختام
حرف الاته في صفة ثواب اهل الجنة تدل على انه شيء لا يحيط به الوصف قوله
وقالوا في قول الرجل انه اخرج اذا قال لعبد اذا اد الي الفا وانت حر ان الالف حق اليه لم يوجد
وكذا اذا قال انزل وانت آمن الامن لم ينزل جعلوا الواو في المثالين للحال
لانه لا يحسن العطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية طلبية والجملة الثانية اسمية خبرية
وبينهما كمال الانقطاع وذلك مانع من حسن العطف اذ الاتم لحسنه من نوع اتصال
الجملتين على ما عرف فلذلك جعلوها للحال والحال قيد الاحوال شروطا لكونها مثله
كالشرط تعلقت الحرية بالاداء والامان بالنزول كما في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت
طالق تعلق الطلاق به لا لو كهمه تعلقه بالدخول وصار كانه قال ان اديت الي الفا
فانت حر هذا ان نوله فانت آمن هذا تقرير عامة الكتب فان قيل ما ذكر عكس
ما يقتضيه هذا الكلام فان الواو دخلت في قوله انت حر وانت آمن الا ان قوله اد
وانزل مقتضى بان يكون الحرية شرطا للاداء والامان شرطا للنزول كما في قوله انت طالق
وانت مريضة اذا نوى التعليق كان المرض شرطا لوقوع الطلاق لا دخول الواو
فيلزم عكسه واذا ثبت فذلك كانت الحرية والامان ما يتوقف على الاداء والنزول

الشرط مقدم على المشروط المحكمة حال كونهما معلقين بالادرار والنزول واذا ثبت التعلق
كان كل شرط حدوا وقعا في الحال قلنا الجواب عنه من وجهين احدهما انه من باب القلب كقوله
عرضت الناقة على الحوض اي الحوض على الناقة وهو شايع في الكلام قال الله تعالى وكم
من قرية اهلكناها فجاءها باسنا اي جاءها باسنا فاهلكناها على احد الوجهين ومثال
رقعه ومهمة مغبرة ارجاوه كان لون ارضه سماؤه اراد كان لون سمايه من غبرتها لون ارضه
فكذا القلب لكن حرا وانت مؤد الفا ولكن ادنا وانت حر اي انت حر وانت امن
في هذه الحالة وانما يحمل على هذه لان الاصح تعلق الادرار والنزول كما وجد في الواو الى التعلق
انما يصح من جهة التنجيز وليس في وضع المتكلم تنجيز الادرار والنزول فكيف يصح تعليقه لاوكن
ان وجد المشروط من لوازم الشرط اذا لم ينزل قبله ولو وجد تنجيز الحرية والامان هاهنا
لا يلزم منه الادرار والنزول وكما لم يصح العمل بظاهره ولم يمكن العمل بالعطف ايضا جعلناه
من باب القلب الذي هو شجعة من اجزاء الكلام وعلى مقتضى الظاهر وانه يعد في الكلام ملاحة
في الكناية ان قوله وانت حر من قبيل من الاحوال المقدرة كقوله تعالى فادخلوها خالدين اي
مقدرين الخلود في حالة الدخول الامن الاحوال الواقعة فان غرض المتكلم من هذا الكلام علم
وقوع الحرية والامان في الحال فيكون معناه اذا الفا مقدرا لحرية في حالة الادرار وانزل
مقدرا للامان في حالة النزول ولما اثبت المتكلم الحرية والامان في حالتي الادرار والنزول
كانا متعلقين بهما وجدا ووجدا في الحال والمانع ان الجملة الواقعة حالا اقامة مقام
جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم فاخذت حكمه ويصير معنى الكلام اذا الفا فانك
حر اواذا كان كذلك كانت الحرية متعلقة بالادرار والامان متعلقا بالنزول بطريق الاكتفاء
في قوله ايتني اكرمك وذكره بعض الشروح انه لما جعل الحرية حالا للادرار ايه وصف
لم الحقيقة عليه اذ الحال والصفة السبق الموصوف قوله وامالفاء
فانه للوصل والتعقيب يعني هو جزء وجود الفاء بعد الاول بغير مهلة مهملة حتى لو قلت
ضربت زيدا فعمرا كان المعنى ان ضرب عمرو وقع عقيب ضرب زيد بلا مهلة ولا اللذ
منها والدليل عليه انها استعملت في الاجزية الغرض من الاجزاء ان يتعقب وجود الشرط
بلا فصل واستعملت في احكام العلل الذي الحكم مرتب على العلة ونتبعه ولهذا اي والغرض من جهة الفاء

ماذكرنا

ماذكرنا اتلفنا فيمن قال لامراته ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق
ان الشرط لأن يدخل الدار الثانية بعد الاولى وبلا مهلة حتى لو دخل الثانية اولا
سهاا بعد الاخرى او اخر الدخول الثانية من غير اشتغال بحال حتى لو دخلت الدار
الاخيرة اولا واخرت الدخول الاول منها لا اطلق لان الشرط لم يوجد
ولما دخل الفاء على الحال الاصل ان يدخل الفاء على الاحكام الذي اخل
ولا يدخل على العلة لاستحالة تاخر العلة عن المعلول لا انها يدخل على
العلة على خلاف الاصل بشرط ان يكون لها دوام لانها اذا كانت العلة
كانت في حالة الدوام متراخية عن ابتداء وجود الحكم فيصح دخول
الفاء عليها بهذا الاعتبار وكما يقال عند موت قتل ظالم او حبس
في سلطان او ضيق ومشقة اذا ظهر اثر الفرج والخلاص له
ابشر فقد اتاك الغوث وقد نجوت باعتبار ان الغوث الذي هو قبله
علة للابشار باق بعد ابتداء الابشار ويسمى هذا الفاء فاء
التعليل لانه بمعنى لام التعليل هذا الوجه هو ان المذكور في عامة
الكتب في جواز دخول الفاء على العلة ولكنه مختص بما له دوام بقاء وفاء التعليل
التخصيص على اللغة لم يدخل فيما لا دوام له ايضا فانه يقال للمصلي الاتصلي فقد
طلعت الشمس وللصايم افطر فقد غربت الشمس ولا دوام للطلوع والغروب ويقال
للعدو احذر فقد خرج الامير والامام السلطان ارجعوا فقد دخل السلطان ولا اخرا
غير دائم بلا شبهة على ان المثال المذكور ما لا دوام له لان دوام الفعل لا يتصور الا
بتجدد امثاله من غير تخلل زمان بينهما كاللبس والركوب لا يتصور ذلك الا بتأمل الاحوال
العلم والخروج والاخوال المارة بعد وجود العتق لا اثباته كما ان الغاية بعد القدم
وكعفر المماثل لا قلوعه معرفنا انه جاز دخول فاء التعليل التخصيص بما له دوام بل
لعم المستدام وغير مطلوعه ان يقال العلة كما تتقدم على الحكم باعتبار الوجود فهو

قبله

يتأخر عنه في البيان فإن الحكم فيه معلق على الوكم الحلة الكون مقصودا ثم يترتب عليه العلم
بحيثما لو شرعوا فى الصلاة الشافع مثال الصلوة مريضا لقوله تعالى اقيموا الصلوة والكلام
منه للمكاتب والشرع والبيع جائز لقوله احل الله البيع والملك ما يثبت الا في البيع
فلا يحقق والحل يحقق الا للاهل قبل العمل واذا كان كذلك جاز دخول الفاء على
العلة اعتبارا بهذا الوجه كما جاز على الحكم باعتبار الترتيب في الوجود بل اوجبه الا ان الفاء
من الحروف والفاظ لا يقصد بحقيقة اجزاء البيان فكان لهذه الحالة تعتبر والعاشر في
البيان صاحبه فكان اعتبار هذا الخارج لجواز دخول الفاء اشد مناسبة من اعتبار آخر
الحكم الذي كان جعل الوجود لا في اللفظ ولا باشارة الاسم ومعلقا فقال الشيخ مولود
فانه راى جارية حامل ولد ... اللازم والمراد من الخف ... لهذا اي
ولا في الفاء بعد دخلت العلة اللازمة قلنا فمن قال الحمله اذ لا بد الفاء ... حتى
انه يتعلق للحال لان الفاء عليه لان الحق بعد ما ثبت له ... فانه المراجع عن الحكم
وهو للداء ... قلنا جعلتم قوله ادّ اليّ الفاعله وقوله فانت حر تأتي كما هو
حقيقة الفاء ... الحرية الى مضمر كانه قال الا ... الفاء
... صورة ... اي جعلنا كذلك احتجنا الى اضمار الشرط
ولا اضمار خلاف الاصل فاذا صح الكلام بدونه لا يصار اليه بغير ضرورة ...
دخول الفاء على العلة ايضا خلاف الاصل لان موجبه الترتيب والعلة سابقة على الحكم
لانا نقول فما ذهبنا اليه عمل بحقيقة الفاء من وجه لان العلة لما كانت مستدامة يتحقق
الترتيب ... فكان اولى من الاضمار ... واما ثم فللعطف على سبيل التراخي
من المعطوف والمعطوف عليه في الفعل المتعلق بها فاذا قلت جاءني زيد ثم عمرو
او ... زيد ثم عمرو كان المعنى انه ... فلهذا جاز ان تقول ...
زيد ثم عمرو ... وذلك في ... ثم عند ابي حنيفة ... التراخي على وجه القطع
يعني ... وضعت لمطلق التراخي فيدل على كماله اذا المطلق ينصرف الى الكامل
وذلك بان يثبت التراخي في التكلم والحكم جميعا اذ لو كان التراخي في الوجود دون
التكلم كان ... وجه ... دخلت على اللفظ ...
اظهار اثر التراخي في نفس اللفظ ايضا ... كما يظهر اثره في الحكم فاذا

ظهر اثره في اللفظ صار كانه سكت ... وعندهما حبه التراخي في الوجود دون التكلم لانه يوجد
ما دل عليه اللفظ متراخيا كما اذا تكلم بعد ... التكلم لانه متصل حقيقة وكيف يجعل التكلم منفصلا
والعطف ... مع الانفصال ... الاتصال حكما مراعاة لحق العطف ... فمن قال لامرأته
غير مدخول بها على وجه ... ان علق الطلاق ... ثم في المدخول بها او غير المدخول بها ... قدم
الشرط او اخر فاذا اخر الشرط عن المدخول بها فعند ابي حنيفة تطلق ثم طالق وان دخلت الدار
... لانه ... والحال ... كانه ... استانف ... اول
الكلام على آخر ... لقوله ... وهو ... الحال
... فلغو ... اذا وجد ... واذا قدم الشرط فقال ان دخلت
الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول بالشرط ووقع الثانية ... المحل اذا المعلق ...
في المحل ولغى الثالث لانها بانت ... سبق ان ... الكلام
... حتى ... لانقطاع في علم التعليق بالشرط ...
لا ولد ... كانه ... الا ... انما ... بالشرط ... وهو ...
ثم طالق ... ولو ... فكذا ... مستانفا ... الا انا
... العطف ... على ... صورة وذلك ... فاما التعليق بالشرط
فمبني على اتصال الكلام صورة ومعنى ولهذا اختص بحرف الفاء الذي هو ...
حتى لو قال ان دخلت الدار ... طالق لا يتعلق بالشرط واذا اخر الشرط
في المدخول بها ... تعلق بالشرط ما يليه ووقع ... في الحال ...
يتعلق الكل بالشرط في الوجه ... على الترتيب عند وجود الشرط لان
... ثم للعطف صفة التراخي ... مع العطف ... الكل بالشرط ... التراخي ...
... فاذا كان ... بها ... طالق ... غير ... بها ... واحدة ...
... المسوية ... قوله ... ويستعار ... الواو ...
... يجعل مستعارا ... الفاء ... الاتصال ... منهما ...
... لمطلق العطف ... للعطف المقيد والمطلق ... المقيد ...
... ان يستعمل بمعنى الواو ... ثم كان ... وكان

لتعذر العمل بحقيقة في اول الامثال ومن الخطاء المتقدم الذي يبتني عليه سائر الاعمال الصالحة
ومن شرط صحتها فلا يكون فك الرقبة ولا اطعام معتبرا من قبله كالصلوة قبل الطهارة
عرفنا انه بمنزلة الواو وذكر صاحب الكشاف في مثل هذا الموضع ان كلمة التراخي
لبيان تباين المنزلتين كما انها لبيان تباين الوقتين في جاءني زيد ثم عمرو وقال فكانه
لا ترى جاء ثم لتراخي الايمان وتباعده في الرتبة والفضيلة عن العتق والصدقة
لا في الوقت لان الايمان [illegible] السابق المتقدم على غيره وذكر في التيسير انها لترتيب الاخبار
لا لترتيب الوجود اي ثم اخبركم ان هذا لمن كان مؤمنا وهو كقول الشاعر ان من ساد
ثم ساد ابوه الخ ثم قد ساد قبل ذلك جده وبهذا اطلقنا في قوله عم من حلف على يمين فراى
غيرها خيرا منها فليكفر يمينه ثم ليأت بالذي هو خير لان ثم بمعنى الواو بدلالة صيغة الامر
فانها للايجاب ولا وجوب للكفارة قبل الحنث بالاجماع قوله واما بل فهو اعلم
ان كلمة بل هي موضوعة للاضطراب عن الاول منفيا كان او موجبا والاثبات للثاني
على سبيل التدارك للغلط فاذا قلت جاءني زيد بل عمرو فمعناه جاءني زيد
بل عمرو وهذا يحتمل وجهين احدهما ان يكون المعنى ما جاءني زيد بل جاءني عمرو فكانك قصدت
ان تثبت نفي المجيء لزيد لا نفي المجيء لعمرو بل قصدت اثباته لعمرو والثاني ان يكون المعنى ما جاءني
زيد بل جاءني عمرو فيكون نفي المجيء ثابتا لزيد واثباته لعمرو ويكون لاستدراك الغلط
وهذا هو الظاهر وقال الامام عبد القاهر ومما يدخل عليه كلمة لا اكثر اللفظ الذي
نفيه هذه الكلمة وانما يصح اذا ضرب عن صدر الكلام بمعنى الكلمة اذا كان الصدر
محتملا للرد والرجوع فان كان لا يحتمل ذلك فهي لمجرد العطف المحض فيجب
اثبات الثانية مضموما الى الاول على سبيل الجمع دون الترتيب كما روي ان من قال لامرأته
قبل الدخول بها انت طالق واحدة لا بل ثنتين تطلق ثلثا لانه لا يملك الرجوع عما
اوقع ولو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة لا بل ثنتين تطلق واحدة لانه
قصد الرجوع عن الاول كالمعطوف حتى يكون لكل واحد منهما الف لانا نقول تعذر هنا
اعمال الكلام في تخصيص الزوج على الثلث اشارة الى ان المقصود اثبات
الحرمة الغليظة وهو تمام التدارك بالكلية ولما انقسام الاعداد ذلك المقصود
فيجعل الخبر كالمعاد ضرورة الذي موجب الكلام بعنه بانقسام اجمال الاعداد الى
الثلاث على الاربع بوجه فاما لاثبات المثل مع الثمر ان يحصل الى عند التحذر

المرتبة

الاضراب

قال الامام ابو عمرو اتفقوا انه قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق او ثم
طالق انه يقع عند وجود الشرط طلقة واحدة ولو كان الجزء كالمعاد لوقع ثلث تطليقات كما لو كرر
الشرط صريحا جامع بخلاف لان منه وانما صار اليه لا لا استبدال في قول الرجل جاءني زيد وعمرو
وفي قوله فلانة طالق وفلانة جزؤه استعماله للاشتراك اذ المشاركة الصحيحة في حي واحد
ولا امرأتين في طلاق واحد لا يتصور فصار استبداله لحال القاطعة بخبر اخر ضرورة فامركما
في خبر لا يخلو عن استبداد احلها والاستبداد لا ثبات الثانية مقام وثم تقدر على الرجوع الاول
وعلى اقامة الثانية مقامه وانما عدلنا انه لم يتحمل الوقوع للاول فلما اخر كلامه ولو قال
لامرأته طلقها حلفة بل بسنين طلق من غير الاخبار بما ذكر الغلط وكذا
لو قال الرجل طالق امرأة فلانة لابل فلانة ملكا ان يطلق الثانية دون الاولى لان الرجوع
عن التوكيل صحيح قوله وقالوا ابو حنيفة وصاحباه جميعا ثم قال لامرأته قبل الادخال
بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة تعلق هذا الطلاق بالشرط وعند تحقق الحالة الثانية
فاذا قال لا بل طلقتين فقد قصد الرجوع واقامة الطلقتين مقام الاولى فلا يصح الرجوع لانه
تعلق بالشرط على سبيل اللزوم وتعلق الشيئين بالشرط يصح لانه وسعه وعلاية جاز ان اللفظ
بحق فجعل كان الشرط ثبت ههنا مكررا لا انه حرف احتمالها فتعلق الطلقتان
بالشرط بلا واسطة وصار كانه حلف بيمينين بان قال لها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة
ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فاذا دخلت مرة واحدة يقع الثلث
وهذا بخلاف العطف بالواو عند ابي حنيفة حيث لم يقع الا واحدة في قوله ان دخلت
الدار فانت طالق واحدة وسعت الى الاول وضعت للاشتراك بل هي للعطف المجرد
الا عن يقتضي تعدد الاول وحاز كم الثاني اياه فيصير الثاني متصلا عن الكل بالشرط بواسطة
الاول والعرض في الشرط ملاك لا يثبت الترتيب لما ذكرنا قوله واما لكن فاعلم
ان لكن مستدرك به ما يتوهم الجملة التي قبلها من التوهم نحو قولك ما جاءني زيد لكن
عمرو فلما تقدم ان يتوهم ان عمرا ايضا لم يجئ فاذا قلت كلمة لكن هذا التوهم والوقف
عنه ومن بل من وجهين احدهما ان لكن اخص من بل لان الاستدراك لا يكون الا مستدركا بل

بعد الايجاب نحو لكن ضربت زيدا بل عمرا و بعد النفي نحو لكن ما جاءني زيد بل عمرو ولا استدراك
بلكن الا بعد النفي لا تقول ضربت زيدا لكن عمرا وعلامة العطف المفرد على المفرد فان كان
في الكلام جملتان مستقلتان جاز الاستدراك بلكن بعد الايجاب ايضا نحو لكن جاءني زيد
لكن عمرو لم يأت جاءت منفية وما قبل لكن جاءت موجبة فلا جهل الاحد الى كذا ذكره الامام
عبد القاهر فيستبين بهذا ان قوله الاستدراك بعد النفي مخصص بعطف المفرد على المفرد
دون عطف الجملة على الجملة والحاصل ان موجب الاستدراك بعد الكلمة اثبات ما بعدها اما
نفي الاول فليس من احكامها بل ثبت بدليله وهو النفي الموجود صريحا في الكلام
بدون ان موجبها وضعا نفي الاول على اثبات الثاني الا ترى ان في قولك جاءني زيد
لكن عمرو ولو سكت عن قولك لكن عمرو كان الاستفادة ثابتة في قولك جاءني زيد لا عمرو ولو سكت
عن قولك لا عمرو لا تفيد انتفاء بل ثبت في دليله وهو السكوت جهلا هو الوقت ههنا قوله
عن الا العطف امساك مستقيم يعني من قوله وضع للاستدراك بعد النفي وتقديره لكن
للعطف بطريق الاستدراك بعد النفي لا ان العطف بهذا الطريق انما يستقيم عند
اتساق الكلام والمراد من اتساق الكلام انتظامه من وسق الشيء اذا جمعه وذلك
بطريقين احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه ببعض غير منفصل ليتحقق العطف والثاني
ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما والا ناقض اخر الكلام اوله
كما في قولك ما جاءني زيد لكن عمرو فاذا فات احد المعنيين في الفروع رجل في يده عبد
فاقر به لانسان فقال المقر له ما كان لي قط لكنه لفلان اخر فان وصل الكلام
فهو للمقر له الثاني وهو فلان الاخر قوله ما كان لي قط يحتمل ان يكون نفيا عن
نفسه الى المقر له الثاني ويحتمل تحويلا له ردا للاقرار ويصير قابلا له ومقرا
لغيره فاذا وصل قوله لكنه لفلان بقوله ما كان لي قط فقد حصل الاتساق
لوجود المعنيين فيصح الاستدراك وكان وصله به بيانا انه نفي الملك عن نفسه
الى الثاني لا انه نفاه مطلقا وصار كالمجاز مقرا به لفلان على الفور ثم
ورد بعد قوله على مجاز اللفظ اذا وصله بالكلام فكذلك ههنا وهذا

قوله

قوله ما دام اتسق الكلام تعلق النفي بالاثبات فالتمسك ان المقر له متى نفى الملك
عن نفسه من الاصل لقوله ما كان لي قط كان قوله لكنه لفلان اقرارا بالملك للغير الاخر
وان كان منفصلا يكون مردودا كما اذا كان منفصلا لان الكلام نفي واحد — قلنا
اثبات جملة ثانية متى ذكر معروفا بالنفي متصلا به كان الكل كلاما واحدا والحكم
لاول الكلام يتوقف على اخره الا ترى ان كلمة الشهادة يكون اولها نفيا واخرها اثباتا باعتبار
اخره يعتبر الحاصل وهو ثبات الملك للمقر له على اتصال اخره باوله ويكون
قوله ما كان لي قط باتصال الاثبات به نفيا عن نفسه لا اثباته للعائد وكذا
اتصال النفي عن نفسه بالاثبات لغيره بما يكون التأكيد الاثبات عرفا وما ذكر
تأكيدا للشيء ولا يكون له حكم بنفسه فصار من حيث المعنى كأنه قال هذا العبد
لفلان وهكذا النفي كان تأكيدا للاقرار كان موخرا عن الاقرار معنى لان التأكيد انما — لماهم
يكون بعد المؤكد فيجعل للاقرار متقدما اذا الكلام يحتمل التقديم والتأخير صيانة
لاقراره عن الالغاء ولو فصل قوله لكنه لفلان عن النفي كان هذا نفيا مطلقا وكان
ردا للاقرار بعد ما ثبت للمقر له حملا للكلام على الظاهر وكان قوله لكنه لفلان
بعد ذلك شهادة بالملك للمقر له المانع على المقر لا اقرارا وشهادة الفرد لا تقبل فيبقى
العبد ملكا للمقر الاول قوله ولاجل هو مستأنف اي ان لم يوجد الاتساق
لفوات احد المعنيين فالكلام مستأنف يكون المعنى المتكلم بلكن ولا يعلق
النفي بالاثبات ويجعل ما بعد لكن ابتداء للكلام الذي دخل عليه لكن مستأنف
غير متعلق بما قبله كالمزوجة بمائة الاخر اذا زوج الفضولي امة الغير البالغة
العاقلة من رجل بمائة درهم فبلغها الخبر فقالت لا اجيز النكاح بمائة ولكن اجيز
بمائة وخمسين يكون فسخا للنكاح وجعل لكن لاستئناف الكلام على
لانه نفى فعلا واثباته بعينه فلا تعلق للاثبات بالنفي فلما اذا اسبق النفي لا يمكن

بجعله اثباتا حتى لا يمكن ان يجعل مجازا في عموم الاباحة على النفي كما جعل اذا قرن بكلمة الا للاباحة
للاول لعلم الغاية فان الكلام الموقوف المتعلق بما له الجعل يقولها آخره بما به وجبين
فينفسخ النفي المتاخر فاذا لا افادة في التعليم والتاخير قوله واما او فهذا اخرها ان
كلمة او تدخل بين اسمين او اكثر كقولك جاءني زيد او عمرو او بين فعلين او اكثر كقوله تعالى
لتدخلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم فيتناول احد المذكورين هذا هو موجب هذا الكلام
باعتبار الوضع لانها موضوعة استعمالها لاحد هو هذا المعنى عرفنا انها وضعت لهذا
مذهب عامة اهل اللغة وائمة الفقه وذهب القاضي الامام ابو زيد وابو اسحاق الاسفرايني
وجماعة من النحويين الى ان كلمة او للشك فانك اذا قلت جاءني زيد او عمرو الاخبار
عن رؤيتهما جميعا في الكل يخبر عن رؤية احدهما على سبيل الشك فانك قد رأيت احدهما
لكن تشككت في معرفته حتى احتمل كل واحد منهما ان يكون هو المرئي ولان الكلمة انما
استعملت في الاخبار ولا في الامر والنواهي لم يوجب شكا فيتصور الشك فيها لانها انما
الحكم ابتداء فاوجب التخيير والصحيح مذهب العامة لان الشك ليس بمعنى مقصود الكلام
وضعا كذا قال الامام فخر الاسلام بل هي موضوعة لاحد المذكورين غير عين انما انها
في موضع الاستعمال لا تخلو عنه لانها في الاخبار تفضي الى الشك باعتبار محل الكلام
اخرج عن معنى احدهما في قولهم جاء زيد او عمرو معلوم ان فعل المجيء وجد من احدهما عينا
واتفقا انما يكون الكلام خبرا للمقصود بحرف او كالابهام وضعت لافادة تلك الدقيقة
للموصوف ثم اذا اضيفت الى الذي يكون اسقاطا حكما واتفقا للمقصود لا لانها للاخر
انها لو استعملت في الانشاء لا يؤدي الى الشك مع انها حقيقة فيه لا مجاز وقد عرفت ان
الحقيقة لا تخلو عن موضوعها فثبت انها لم توضع للتشكيك وكذا التخيير ليس بمحل
الكلام ايضا لانها اذا استعملت للابتداء كقولك اضرب زيدا او عمرا اما ولتراخي احدهما
غير عين ولا لزم للاعمار ولا التصور للاتمام وانواع التخالع غير العين مثبتة التخيير
ضرورة الحكم من لا تبادر ولهذا لو اختار احدهما لا يصح الذي اضر منه في ذلك انما
يثبت من الفعل وكذا لو استعملت في الانشاء كقولك هذا حر او هذا الا انه لما فارقت

وجه اسلام غير عين او وجبت التخيير لدفع الايهام صحيح ايجابا في
قوله هذا حر او هذا لان او للتشكيك والشك والتخيير يثبتان بمحل الكلام قال في المنار اذا قال لعبده هذا حر
او هذا اذا ان هذا القول لما كان انشاء ويحتمل الخبر ومن ثبت يصلح ان يكون خبرا الا ترى في ذلك كقولك
عن رجلين احدهما عالم هذا عالم او هذا لان الاخبار يقتضي تقدم المخبر عنه وما هيه وصفة فاقتضى الاخبار عن الحرية
وجود قوته سابق عليه فيصح الاخبار حينئذ فاذا لم تكن الحرية ثابتة جعلنا هذا الكلام انشاء وكانه انشاء
احترازا عن الالغاء او الكذب واذا جعلنا الحرية ثم قبل هذا الكلام بطريق الاقتضاء الشرعي لان انشاء في ولاية
فصار انشاء شرعا وعرفا اخبارا حقيقة واذا كان انشاء يحتمل الخبر او وجبت كلمة او فيه التخيير حيث انه انشاء
حتى كان له ان يختار العتق في ايهما شاء بان ثبت العتق في احدهما كما كان للمامور في ثم ...
ان يختار الفرقة ايهما شاء وعلى هذا انه بيان اختياره بيان يحتمل هذا الكلام من حيث انه خبر لوجب البيان
او الظهار والتخيير كما لو عتق احدهما عينا ثم نسيه فاخبر ان احدهما حر لا يكون له ان يثبت العتق في ايهما شاء ولا يجب
عليه ان يبقى العتق في الاخر ...
الاول انشاء وهو غير ما ...
...
... ان يثبت في ... العتق ... العتق بالبيان ...
... العتق ...
ان ذلك ... يحتمل الخبر ... البيان في اظهاره ... العتق فيه ...
... العتق ... البيان اظهارا ... عليه ...
... انشاء ... الانشاء في ... التهمة ... الاظهار في ...
لعبدين ... العتق ...
... الاظهار ... لعدم التهمة ... العبدين ... ان يعتق ... لا يعتق ...
فلا يتعلق به حق الورثة ولو قال لامرأته ... طالق ... ثم ...
بين الطلاق ... المعتقة ... حرمة الغليظة ... اظهارا ... لعدم التهمة
... الارث ... التهمة ... البيان ... ابطال ...
... الاربع ولم يكن ... الطلاق في ... نكاح ...
... فاعتبر اظهارا لعدم التهمة اذ يملك انشاء الطلاق ... وهو ... ولو كان ...

يمين لا يجوز بكلام مماشيه وبكلام الاخت فاعتبرنا في حق العود للكلام التهمة الا ترى انه لا يجوز في ذلك بان شاء الله [illegible]
في الحال وعلى هذا فقس المسائل في الزيادات قوله وقد يستعار هذه الكلمة للعموم اي لانه تعرض بالكلام ومحل
استعمالها في موضع النفي وموضع الاباحة فتعم في موضع النفي لانها لا تتناول الا احد المذكورين غير عين كالضرورة
صدق الكلام اذ انتفاء الشيء ومحال ان كان خبرا كما في قولك ما رايت رجلا وامراة وان كان نهيا كان ضرورة حصول الانتهاء
المنهي عنه وجوب الانتهاء عنهما جميعا وتعم في الاباحة ايضا لانه لما اطلق له المجالسة مثلا في قوله جالس الفقهاء او المحدثين
مع احد الفريقين ومجالسة احدهما غير عين لا يتصور ثبت العموم ضرورة تمكنه من العمل بحكم الاطلاق الا انها توجب العموم
في موضع النفي على سبيل الافراد لان الافراد اصل فيها لانها تتناول احد المذكورين والعموم انما يثبت [illegible] ضرورة
بها وليس في ضرورة العموم الاجتماع بل يثبت العموم بصفة الافراد ايضا كما في كلمة كل والحكم [illegible] الحقيقة توجب
القول به رعاية للحقيقة بقدر الامكان وتوجب عموم الاجتماع في موضع الاباحة لما ذكرنا ان الاطلاق ورفع المانع
في تناول غير معين يوجب ذلك فاذا قيل جالس الفقهاء والمحدثين يجوز له ان يجالس احد الفريقين او كليهما [illegible]
الامر الى قوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا [illegible] بقرة والغنم [illegible] الا ما حملت ظهورها
او الحوايا او ما اختلط بعظم ان الاستثناء لما كان من التحريم كان ضد الاباحة [illegible] جميع هذه الاشياء
كما [illegible] في كلمة احدهما [illegible] الاستثناء لما كان موجبا للاباحة
جاز [illegible] موضع [illegible] جميع المستثنى كما جاز لكل واحد منهم [illegible] فان موجبا في الاباحة عموم الاجتماع [illegible]
او العطف الا انها تفارق الواو [illegible] جالس واحدا من الفريقين في قوله جالس الفقهاء والمحدثين لم يجز الا [illegible]
من الفريقين [illegible] بخلاف الواو [illegible] ولانها توجب عموم الافراد في النفي [illegible] الاجتماع في الاباحة
لو حلف لا يكلم فلانا او فلانا [illegible] اذا تكلم احدهما بخلاف الواو في قوله وفلانا فانه لا يحنث ما لم يكلمهما
او وقعت في موضع النفي فيوجب الافراد ولو كلمهما لم يحنث الا مرة واحدة كما في الواو ولا يكون [illegible]
[illegible] بعد [illegible] الاسم [illegible] ولو قال الا [illegible] احد الا فلانا او فلانا [illegible]
يكلمهما جميعا لان الاستثناء [illegible] في موضع الاباحة فاوجبت عموم الاجتماع [illegible] كلمهما
جميعا كما في قوله [illegible] الا خبزا او لحما [illegible] فكذا هنا قوله وقد يجعل [illegible] او [illegible]
[illegible] فاذا وقع الفعل بعده منصوبا [illegible] معطوف على منصوب كقولك لالزمنك او تعطيني حقي [illegible]
الى [illegible] لالزمنك او تعطيني حقي [illegible] الا [illegible] الاعطاء [illegible] اللزوم
ولم تعتبر [illegible] اللزوم لاجل الاعطاء [illegible] اللزوم لاجل الاعطاء [illegible] لالزمنك [illegible] التعليل

ان الاشيا

عليه

[illegible]

ان الاشياء [illegible] على الحكم الاول [illegible] قبل [illegible] كانه قيل [illegible]
[illegible] او حتى تعطيني ويكون حرف الا [illegible] اذا دخل على الاسم [illegible] الفعل وانما يجعل [illegible] او بمعنى حتى اذا [illegible] العطف
لاختلاف الكلام بان يكون احدهما اسما والاخر فعلا او يكون احدهما ماضيا والاخر مستقبلا ويحتمل [illegible] الغاية بان كان [illegible]
الامتداد كما اذا [illegible] هذه الدار او دخل هذه الدار الاخرى [illegible] في هذه المسئلة [illegible]
او [illegible] فان دخل الاخرى [illegible] لانه [illegible] بين النفي والاثبات [illegible] العطف والكلام يحتمل الغاية
لانه [illegible] حقيقة [illegible] الغاية مجازا فاذا دخل الاولى قبل الاخرى فقد [illegible] فاذا دخل
الغاية [illegible] وجود الغاية [illegible] لو قال [illegible] اليوم [illegible]
[illegible] في الكتاب [illegible] العطف باعتبار النفي والاثبات [illegible]
قال [illegible] يا ايها الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم [illegible] العطف باعتبار [illegible]
[illegible] او دخل [illegible] ان يصح العطف [illegible] باعتبار ان الفعل [illegible]
الاسم [illegible] الا [illegible] منه عطف الاسم على الفعل وهو فاسد فلذلك حمل على الغاية والاول [illegible]
[illegible] عدم جواز [illegible] هذه المسئلة [illegible]
[illegible] المراد [illegible] النفي والاثبات [illegible]
[illegible] قوله [illegible] الغاية [illegible] الغاية [illegible]
[illegible] الغاية [illegible] مستقل [illegible] ان معنى الغاية [illegible]
[illegible] قوله [illegible]
[illegible] الصباح [illegible]
[illegible] نصف الليل [illegible] نصف الليل [illegible]
او سلام [illegible] مطلع الفجر [illegible]
[illegible] مطلع الفجر [illegible]
[illegible] الصباح [illegible] الغرض [illegible]
[illegible] الفعل [illegible]
[illegible] الغاية [illegible] الكلام [illegible]
[illegible] الغاية [illegible]
[illegible] الغاية [illegible] الصباح [illegible]

لا يكون داخلا لانه ليس بعض الليل فيصير هذا الحال كراس السمكة وما تم الصباح في مسئلة السمكة والجارحة قوله او حتى للغاية قال محمد رح كونه اذا دخلت هذه الكلمة في الافعال يحمل على الغاية ان امكن بكونه صدرها محتملا له
اصلها للغاية فوجب الحمل عليه ما امكن وشرط الامكان ان يحتمل الصدر الامتداد بان يصلح فيه ضرب المدة وان يصلح الاخر
دلالة على الانتهاء فاذا لم يستقم ان يجعل غاية لفوات المعنيين المذكورين او احدهما يحمل على المجازاة بمعنى لام كي اذا امكن
لمناسبة بين المجازاة وبين الغاية من حيث ان الفعل الذي هو سبب ينتهي بوجود الجزاء عادة وشرط الامكان ان يكون
الحلف معقودا على فعلين احدهما من شخص والاخر من شخص آخر لان فعل نفسه لا يصلح جزاء لفعله اذ الجزاء مكافاة والفعل
وهو لا يكافي عادة فان تعذر يحمل على العطف المحض وحكم الغاية ان يشترط وجودها للبر وحكم لام السببية ان يشترط
وجود ما يصلح سببا لا وجود المسبب وحكم العطف ان يشترط وجودهما للبر فاذا قال لآخر عبدي حر ان لم اضربك حتى يصيح
فانه في الضرب ثم اقلع او امتنع قبل الصياح يحنث لان العقد المحلوف وهو الضرب يحتمل الامتداد بطريق التكرار فكان
يحتمل ضرب المدة وهو الموالاة التي هي المفروضة او تعذرا ولان الكف يحتمل هذا الفعل الذي آخره يكون شرطا للحنث مقصودا بقيد
الصياح يصلح دلالة على الاقلاع عن الضرب اي الانتهاء قد ينتهي عن الضرب فيصلح غاية فوجب الحمل عليه الغاية وجعل
فكان الكف عن فعل الضرب قبل وجود الغاية شرطا للحنث فاذا اقلع قبل الغاية كان حانثا وهذا اذا لم يغلب عليه حقيقة
عرف كما في المسئلة المذكورة فان غلب عليه عرف ظاهر وجب العمل به لان الثابت بالعرف بمنزلة الحقيقة حتى لو قال ان لم اضربك
اقتلك او حتى تموت كان هذا على الضرب الشديد لا على حقيقة القتل والموت للعرف فانه قد كان قصد القتل لا يذكر لفظ الضرب
وانما لم يذكر ذلك اذا لم يكن قصده القتل وجعل القتل غاية لبيان شدة الضرب معنا وتعارفا ولو قال لآخر
عبدي حر ان لم آتك حتى تغديني فعبدي حر فاتاه ولم يغده لم يحنث لان التغدية لا يصلح دليلا على الانتهاء والاتيان الى وقت الموت
وكذا الاتيان ليس مستداما يحتمل الاتراني انه لا يصلح ضرب المدة له ثم لا يشترط الغاية جميعا فلم يكن حمله على الغاية
ولكنه يصلح سببا للتغدية لان الاتيان على وجه التعظيم احسان يدعو الى المزور فيصلح سببا للتغدية احسانا في
الى الزائر عند هذا قيل فيزار حيا وهي ولم يدر شيئا لتكافأ زار حيا والتغدية صالحة للجزاء لانها جزاء الفعل فيصلح
مكافاة للاحسان فيحمل على المجازاة فصار شرط بره فعل الاتيان على وجه يصلح سببا للغداء وقد وجد ولو قال عبدي
حر ان لم آتك حتى اتغدى عندك او ان لم تأتني حتى تغديني فعبدي حر كان هذا للعطف المحض فيصير غاية معنى الفاء
فيه لان التغدي والغير عند الاباحة احسان فلا يصلح منتهيا للاتيان ولا يصلح ان يكون سببا لفعل نفسه كما ان فعله
لا يصلح جزاء للاتيان فتعذر حمله على المجازاة ايضا فحمل على العطف بمعنى الفاء او بمعنى ثم لان التعقيب مناسب معنى الغاية
فيتوقف البر على وجود الفعلين كما لو قال ان لم آتك فاتغدى عندك فقوله وغير ذلك اي من باب حتى في ما يقع من حروف الجر وحروف

لان الفعل المحلوف وهو الضرب

والتغدي طعام الغداة ١٢

فيه

يصلح سببا للجزاء بالغداء وقد وجد

حروف الجر لانها تجر فعلا الى الاسم نحو مررت بزيد او اسما الى اسم نحو المال لزيد اما الباء فللالصاق هو معناها لانه
المستعمل العرب اياها فيه وهو اقرب دليل في اللغة كالنص في احكام الشرع ثم الالصاق يقتضي الطرفين
ملصقا وملصقا به في دخل عليه الباء فهو الملصق به والطرف الآخر هو الملصق نحو قولك كتبت بالقلم فالكتابة
ملصق والقلم ملصق به ومعناه الصقت الكتابة بالقلم ولهذا اي ولانها للالصاق والالصاق يقتضي ملصقا
وملصقا به قلنا في قول الرجل ان اخبرتني بقدوم فلان كان معناه ان الصقت الاخبار بالقدوم او كان
الخبر تني اخبارا ملصقا بالقدوم والملصق بالقدوم لا يتصور قبل وجوده لانه فعل حسي فكان شرط الحنث
اخبارا بطريق الصدق فلا يحنث بالاخبار كذبا بخلاف ما اذا قال ان اخبرتني ان فلانا قد قدم حيث
كان شرط الحنث فيه مجرد الاخبار صدقا كان او كذبا لان قوله ان فلانا قد قدم خبر نفسه وهو المفعول الثاني
للاخبار مفعلا كانه قال ان اخبرتني خبر قدوم فلان والخبر اسم لكلام دال على امر كان او سيكون غير مفاف
يكون نقيضه الى الخبر فكان شرط الحنث نفس الخبر فيتناول الصادق والكاذب ولا يلزم على ما ذكرنا قوله ان كنت
تحبيني تعذبك فكلانا فوقك انت فيه اخبار حيث تطلق خلافا لمحمد رح مع محبته لم يلتصق تطلقها لان الالصاق
جعل خلفا عن القلب لعدم امكان الاطلاع على ما في القلب فلم يلتفت اليه فاما القدوم فامر محسوس فاعتبر
الالصاق به وهو ايضا بخلاف قوله وهذا ايضا اي اعلمتني ان فلانا قد قدم فيعتبر فيه العلم حيث
يحنث الا ان يكون حقا كما لو قال ان اعلمتني بقدوم لان الاعلام ما يفيد العلم والباطل لا يفيد علما وانما
العلم اسم للحق فلم يكن الاخبار بالباطل اعلاما فاما الاخبار فاثبات الخبر وهو اسم لما يحتمل
المعرفة في العرف لغة فيطلق على الصدق والكذب الا ترى انه يقال هذا خبر باطل هو زور وكذب
ولا يقال مثل ذلك في العلم فلهذا افترقا قوله على للالزام كلمة على وضعت للاستعلاء ومنه قوله فلان
علينا امير لان للامير علوا وارتفاعا على غيره ويقال زيد على السطح لتعليه عليه ومنه قولهم على فلان دين
لان الدين مستعل من يلزمه وكذا يقال ركبه دين وهو معنى قوله على للالزام في قولك الف درهم فيرتفع كانت
هذه الكلمة موضوعة للاستعلاء والاستعلاء في لفلان على كذا في اللزوم دون غيره كما تقتضي تخلل هذا
غيرها لانه يعمل به الوديعة ستعمل لفلان على الف درهم وديعة لا يثبت الدين لان على يحتمل معنى الوديعة
من حيث ان فيها وجوب الحفظ فيحمل عليه بهذه الدلالة ويستعمل بمعنى الشرط باعتبار ان الجزاء يتعلق بالشرط
فيكون لازما عنده وجوده فكان الاستعلاء في الشرط بمنزلة الحقيقة كما هو فوق الحقيقة ولهذا قال ولم يستعمل

القرينين

يستعملا

درهم فقيل يستقر بها ما لزمها بعد ما لا يرجع بها بخلع على ان لا يشترطن بالزيادة الشرط وعدم الاشتراك
بالعه هذا هو المذكور في كتب الفقه والمذكور في كتب الفقه والمذكور في كتب القفال السير ان صاحب المطلق البزدوي
بقه بايعه على كذا الا انه لما ادرك الى معنى الشرط اذ المبالغة تؤكد كالشرط توسع الفقهاء في ذلك
قالوا انه بمعنى الشرط وعلى هذا الاصل قال لو ان حاصر المسلمين حصنا فقال رئيس الحصن امنوني على عشرة
من اهل الحصن على ان افتحه عليكم ففعلوا ذلك ففتح الحصن ابوا آخر وعقره فعلوا انه استثنى لنفسه فقال تجو
امنوه وعشرة اخرى ما ان عشرة سواه ان لنفسه وكانت العشرة سواه والخيار في تعيين العشرة الى الامام
لانه جعل نفسه داخلا في امانهم لان على للاستعلاء وهو ليس بمحفوظ بالعبارة انه داخل في امانهم لانه
استثنى لنفسه لفظ على حدة ولا باعتبار انه بما غيرها امانهم فان ذلك لا يصح فعرفنا انه دخل على ان
يكون معينا لم يتبين ولا امانهم باعتبار ان التعيين في المجهول كالايجاب المبتدا اعم من ان يكون
ما لو قال امنوني في عشرة ففعلوا حيث كان الخيار في تعيين العشرة الى الامام لان المتكلم لم يجعل نفسه
داخلا في امان العشرة وانما عطف امانهم على امان نفسه فكان الامام هو الموجب لهم الامان
فكان اليه التعيين قوله ويستعار بمعنى الباء في المعاوضات المحضة وهي التي تخلو عن معنى الاسقاط كما
البيع والاجارة والنكاح بان قال بعتك على الف درهم او اجرتك على كذا لان العمل بالحقيقة متعذر
يحمل على ما يليق بالمعاوضات وهو الباء ولان العوض في هذه التصرفات لازم واللزوم فاجب
الالصاق فان الشيء اذا لزم الشيء كان ملتصقا به لا محالة ولا يحمل على الشرط لان المعاوضات
المحضة لا تحتمل التعليق بالخطر لما فيه من معنى القمار فيحمل على ما يحتمله تصحيحا للكلام واحترز بقوله
المحضة عن المعاوضة التي ليست محضة كالطلاق على مال فانها اذا قالت لزوجها طلقني
ثلثا على الف درهم يحمل على الشرط عند ابي حنيفة رح حتى لو طلقها واحدة لا يلزمها شيء
وكان الطلاق رجعيا وعندهما يحمل على الباء حتى لو طلقها واحدة يجب عليها ثلث الالف
وكان الطلاق بائنا كما لو قالت طلقني ثلثا بالف لان الطلاق على مال معاوضة من جانب
المرأة وانما يجب المال عليها عوضا عن الطلاق وكلمة على تحتمل معنى الباء وقد صارت من جانبها
فيحمل على المعاوضة لاحتمال الطلاق اياها ودلالة الحال عليها وصار كقوله احمل هذا الطعام
الى منزلي على درهم وقال ابو حنيفة رح كلمة على للزوم كما بينا وليس بين الطلاق وبين ما
لزمها مقابلة بينعقد معاوضة بل بينهما معاقبة لانه يتبع الطلاق او لا ثم يجب المال فكان

المالك ثم

المالك ثم بمعنى الطلاق وفي المعاقبة معنى الشرط والجزاء لا معنى المعاوضة ومعنى الشرط مقرر في حقيقة هذه الكلمة
لان هذه الكلمة للزوم وبين الشرط والجزاء ملازمة فكان الحمل عليه لكونه اقرب الى الحقيقة اولى من الحمل على الباء
وقد امكن العمل بمعنى الشرط بها لان الطلاق مما يصح تعليقه بالشروط وشبهها في قوله يحتمل ان
قدم فلان فانت طالق على الف درهم لم يلزم معنى المعاوضة فمحمله التعليق لانه تابع قوله ومن
للتبعيض ذكر النحاة انها لابتداء الغاية تقول سرت من الكوفة الى البصرة وهذا الكتاب من فلان الى فلان
وقد يكون للتبعيض كقولهم اخذت من الدراهم وزيدت من القوم وللتبيين كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان
وكقولهم خاتم من فضة وباب من ساج وقد يكون مزيدة كقولك ما جاءني من احد فجعلوا ابتداء الغاية اصلا
في هذه الكلمة والباقي تابعا حتى قال المحققون منهم الكل راجع الى معنى الابتداء وهذا هو المختار الا
ان بعض الفقهاء لما وجدوها اكثر استعمالا في التبعيض جعلوها فيه اصلا وفيما سواه دخيلا واليه مال الشيخ
ورايت في بعض نسخ اصول الفقه انها للتبعيض وابتداء الغاية جميعا عند الفقهاء وكلاهما فرع وهو معنى
حقيقة وهذا ان ولا لها للتبعيض قال ابو حنيفة رح فيمن قال الآخر اعتق من عبيدي من شئت عتقه كان له
ان يعتقهم الا واحدا منهم فان اعتقهم واحدا بعد واحد عتقوا الا الآخر وان اعتقهم جملة عتقوا الا واحدا
منهم والخيار فيه الى المولى وعندهما له ان يعتقهم جميعا لان كلمة من عامة ومن قد يكون للتبعيض
يكون للتمييز مجتمعا للبيان نحو ما ذكرنا من قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وههنا المراد به تمييز عبيده
من غيرهم فتناولهم جميعا كما في قوله من شاء من عبيدي عتقه فهو حر وجه قول ابي حنيفة رح ان المولى جمع
بين كلمة العموم والتبعيض فوجب العمل بحقيقتهما ما امكن والعموم اصل لانه اضافه الفعل اليه
فوجب القول بالعموم الا بقدر ما يمنع به العمل بالتبعيض وذلك ان ينقص منهم واحدا لا اعتبر
على ما بينا وان الاكثر وتحقق العمل بالتبعيض وقد دخلت كلمة التبعيض في العبيد فوجب ان تحمل
في التبعيض فيما فيه غيره بخلاف قوله من شاء من عبيدي عتقه فاعتقه فانه هناك تناول البعض
لدخول حرف التبعيض فيه الا ان البعض الداخل تحت المشيئة نكرة لانه لا يعلم ما دخل تحت الشرط
وقد وصفت النكرة بصفة عامة وهي المشيئة لان في الكلمة معنى الصفة فيعم بنوع ربه عموم الصفة فاستعمال الوصف
بهذه الصفة المفضي الى التبعيض فاعلا المجعول في المتنازع فيه فلم يوصف الصفة عامة اذ المشيئة فيه مسندة
الى المخاطب فيبقى معنى التبعيض معتبرا فيه مع صفة العموم فيتناول بعضا عاما ونظيره لو قيل من سرق منهم
من الناس فاقطعه فيهم فيجب القطع للسراق كلهم ولو قيل اقطع من السراق من شئت لم يوجب القطع الا بعضا

يجمع بالتبع ولا يكون المفعولية صفة كالفاعلية وايضا يوصف بها فيقال عمرو المضروب كما يقال زيد الضارب
والشيء معلوم كما يقال زيد عالم وهذه الكلمة قد صارت موصوفة بالمفعولية والمشتركة في الفتان في غيره كما هي موصوفة
بالفاعلية في هذه المسئلة يتحتم بعموم هذه الصفة انا نقول حقيقة الصفة لا تقوم بالموصوف وذلك لعدم الكثرة
نسبة وصفا انما تقوم بالفاعل لا بالمفعول اذ العلم قائم بالعالم والعلم قائم بالعالم لا بالمعلوم والمضروب والمعلوم
انما المفعول تعلق بذلك الفعل باعتبار التاثير ولا يوثر ذلك في التعميم على انا لا نسلم انها وصفت بالمفعولية
بل الموصوف بها العتق في قوله اعتقه فلا يرد هذا السوال قوله والى لانتهاء الغاية وهي لانتهاء الغاية
على مقابلة من فيجوز ان يكون في الغاية التي تنتهي بها صدر الكلام كما ان من لابتداء الغاية التي تبتدي
التي يبتدا بها صدر الكلام يقول سرت من البصرة الى الكوفة فالكوفة منقطع السير كما كانت البصرة
مبتداه ويقول الرجل انما انا اليك اي انت غايتي ويقول قمت الى فلان فتجعله منتهاك من مكانك والاجل
استعملت في اجال الديون لان اجال الديون غاياتها ثم هي تفيد معنى الغاية مطلقا واما دخول الغاية
في الحكم وخروجها فامر يدور مع الدليل فمما فيه دليل على الخروج قوله تعالى فنظرة الى ميسرة لان الاعسار علة
الانظار وبوجود الميسرة يزول العلة ولو دخلت الميسرة فيه لكان منظرا في كلتا الحالتين معسرا او موسرا
وكذلك قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فانه لو دخل الليل لوجب الوصال ومما فيه دليل على الدخول قولك قرات
القران من اوله الى اخره لان الكلام يسبق لقراءة القران كله وقوله وقيل فيه على احد الامرين قوله تعالى الى المرافق
الى الكعبين فانه قد اخذ كافة العلماء بالاحتياط فحكموا بدخولها في الغسل واخذ زفر وداود بالمتيقن فلم يدخلاها
كذا في الكشاف قوله وفي للظرف وهذه الكلمة تجعل ما يدخل عليه ظرفا لما قبلها وهو على وجوه فاذا تعلقت
بخروج في اليوم الجمعة اخرجت في اليوم قد اشتمل على الخروج فصار وعاء له وكذلك قولك زيد في المسجد او في
الدار هذا اصل هذه الكلمة ثم قيل زيد ينظر في العلم واني في حاجتك توسعا على معنى ان العلم جعل وعاء لنظره
وكذلك هو في المعنى الى حاجتك لانها قد اشتملت عليه لتعلقها بقلبه وهمته وبترتيبها فرق بين حذفها
واثباتها عند اصحابنا فيما اذا حذفت وانتصب ظرف الزمان حتى ان يقول انت طالق غدا او في غد فقال
ابو يوسف ومحمد رحمهما الله هما سواء حتى لو نوى اخر النهار في قوله في غد لا يصدق قضاء كما لا يصدق في قوله
لان حذفها واثباتها في الكلام سواء اذا لا فرق بين قوله خرجت يوم الجمعة وقوله خرجت في يوم الجمعة وسكنت الدار
وسكنت في الدار وقد اجمعنا انه لو قال غدا ونوى اخر النهار لا يصدق ديانة لا قضاء فكذا اذا قال في غد
ان قوله غدا معناه في غد الا ان حذف في يخالف الظرف اختصار فكان سواء في الحكم وفرق ابو حنيفة بينهما فيما
لو نوى اخر النهار فقال في قوله في غد يصدق ديانة وقضاء وفي قوله غدا يصدق ديانة لا قضاء كما قال الذي بينته

ولا نقل الذي

٢٩٠

الذي يرتفع فيه يوم الجمعة لان الذي في يوم الجمعة كما يقول الذي والاحلال والفعل بواسطة
حرف الظرف اقتضى وقوعه في جزء منه اذ ليس من ضرورة الظرفية الاستيعاب فاذا قال غدا ونوى
اخر النهار لم يصدق قضاء لانه وصف الطلاق بالغد بلا واسطة فاقتضى استيعاب الغد فيكون
موصوفا بالطلاق في جميع الغد ولا بد من ان يكون طالقا في اوله ليكون الاستيعاب فاذا نوى
اخر النهار فقد غير موجب كلامه الا انه تحتمل على ما فالصدق قضاء ولكنه يصدق ديانة لانه
نوى محتمل كلامه واما اذا قال في غد فموجب كلامه الوقوع في جزء من الغد مبهم ولا يتعين
كما لو طلق احدى نسائه فاذا نوى اخر النهار كانت نيته تعيينا لما ابهمه الخبر المحقق فيصدق
قضاء كما يصدق ديانة فاذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لعدم المزاحم للسابق فلا يكون فيه خيار
الوقت ونبينها ان قوله ان صمت الدهر فكذا واقع على الابد حتى كان شرط الحنث صوم جميع العمر وقوله ان صمت
في الدهر واقع على ساعة حتى لو نوى الصوم في الليل ثم افطر بعد ما شرع فيه حنث فاستيعاب العلامة
حافظ الملة والدين قال ان الله تعالى ذكر نصرة الرسول عليه السلام والمومنين في الدنيا مقرونة بحرف
في وقوله في الاخرة غير مقرونة في قوله تعالى انا لننصر رسلنا والذين امنوا في الحيوة الدنيا ويوم
يقوم الاشهاد لان نصرة الله اياهم في الاخرة مستوعبة لجميع الاوقات في الاخرة لانها دار الجزاء فاما
نصرته اياهم في الدنيا فقد تقع في بعض الاوقات دون البعض لانها دار الابتلاء قوله
ويستعار للمقارنة اذا قال انت طالق في دخولك الدار لم تطلق قبل الدخول لانه اخذ كلمة في
الفعل وهو لا يصلح ظرفا للطلاق على معنى ان يكون الطلاق فيها لان العرض لا يبقى محله
الحقيقة فيجعل مستعارا لمعنى المقارنة لان الظرف مع المظروف ادم في قضية الاحتواء على
المظروف فيقارنه ولا يلبس الارادة فصار بمعنى مع فيتعلق وجود الطلاق بوجود الدخول لان
قرائن الشيء بالشيء يستلزم وجوده ضرورة فكان من ضرورة تعلقه بوجود الدخول الا انه يكون
شرطا محضا لانه يقع الطلاق مع الدخول لا بعده وعند البعض يجعل مستعارا لمعنى الشرط لمناسبة
بينهما من حيث ان كل واحد من الظرف والشرط ليس بموثر ومن حيث انه تعلق الجزاء بالشرط مقارنا

تقدم الكلام في حروف العاطف ومن حيث انها لا تعلق بنفسها زمان كلمات الشرط والمشروط ولا
فيتعلق الجزاء بهن فعلى هذا يقع الطلاق متأخرا عن الدخول كما لو قال ان دخلت
الدار وعلى هذا الاصح انه لو قال لاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها
لا تطلق كما لو قال مع نكاحك ولو جعل مستعارا للشرط تطلق كما لو قال ان
تزوجتك [illegible] الرشاد العاضل للامام فخر الاسلام قوله ومن ذلك اي ومما يرجع حروف
المعاني حروف الشرط انما قدم الالفاظ وسميت حروفا اعتبارا لان الاصل فيها كلمة
ان وهي ان من اصطلاح هذا الباب ام باب الشرط لانه اختص بمعنى الشرط ليس
له معنى اخر سواه بخلاف سائر الفاظ الشرط فانها تستعمل في معان اخر سوى الشرط
ولان سائر الفاظ الشرط انما يكون للشرط اذا تضمن معنى ان فعلم انه اصل في هذا الباب كلمة
ان لربط احدى الجملتين بالاخرى على ان يكون الاولى شرطا والثانية جزاء وتعلق وقوعها
بوقوع الاولى كقولك ان تأتني اكرمك يتعلق الاكرام بالاتيان وانما يدخل هذه الكلمة
على امر معدوم على خطر الوجود ويقصد نفيه او اثباته لانها للتحقيق او للحال وذلك لا
يتحقق الا في المستقبل المتحقق علمه واقتضى قوله لان الجزاء الذي من امور الكائنين
ما هكذا تجتنب هذه الكلمة معنى الخطر لان الاسماء لا تتحقق ودخول هذا الحرف في الاسم نحو قوله
ان امرؤ هلك وان امرأة خافت من قبيل الاضمار على شريطة التفسير او من النظم
لان اهل اللغة مجمعون على ان الذي يقتضيه حرف الشرط هو الفعل دون الاسم قوله واذا
يصلح للوقت كلمة اذا مشتركة بين الوقت والشرط عند الكوفيين فاذا استعملت في الشرط لم يبق
فيها معنى الوقت وصارت بمعنى ان كلمة متى لان الالفاظ المشتركة اذا استعملت في احد المعاني
لم يبق فيها مع دلالة على غيره واليه ذهب ابو حنيفة وعند البصريين هي موضوعة للوقت
وتستعمل للشرط من غير سقوط معنى الوقت واليه ذهب ابو يوسف ومحمد فاذا قال لامرأته
اذا لم اطلقك فانت طالق لم يقع شيئا انها لا يقع الطلاق في قول ابي حنيفة حتى يموت احدهما
كما لو قال ان لم اطلقك فانت طالق وقال ابو يوسف ومحمد يقع الطلاق اذا فرغ من اليمين كما في قوله

[illegible] لم اطلقك فانت طالق فاما اذا نوى الوقت او الشرط المحض فهو على ما نوى بالاتفاق وجه قول ابي حنيفة
[illegible] اذا اسم للوقت بمنزلة سائر الظروف الزمان لكنه يستعمل للشرط كما في قوله اذا اشتد الحر وقال الله تعالى والليل اذا يغشى
[illegible] يستعمل للشرط مجازا مع قيام معنى الوقت لان اذا للاستقبال فيه ابهام فقارب المجازاة اذ الشرط
[illegible] لا يكون الا مستقبلا مجهول الحال لتردده بين ان يكون وان لا يكون واستعماله في الشرط لا يوجب سقوط معنى الوقت
[illegible] في حد الجزم بها في اذا لا يجازى بها الا في الشعر في غير موضع الاستفهام وفي اجابته ثم لم يسقط معنى
الوقت عنه في المجازاة فاولى ان لا يسقط عنه اذا جوزي بها واذا ثبت ما ذكرنا كان الطلاق مضافا الى زمان خال
عن الايقاع [illegible] وجود ذلك الوقت فيطلق وقال ابو حنيفة رحمه الله اذا قد يكون حرفا بمعنى الشرط المحض كما قال الشاعر
[illegible] قال الشاعر واذا تصبك خصاصة فتجمل معناه ان تصبك خصاصة لان اصابة الخصاصة من الامور المترددة
[illegible] اذا كانت بمعنى الوقت انما يستعمل في الامر الكائن او المنتظر لا ريب فيه [illegible]
[illegible] بمعنى الشرط وبقي معنى الوقت فيها للمجازاة [illegible] في الامر المتردد [illegible] لا يستعمل في الامور الكائنة
[illegible] الشرط لا يسقط معنى الوقت فيها [illegible] ان يحمل [illegible] معتبرا [illegible]
[illegible] ذكر [illegible] في الامور الكائنة اذا كانت بمعنى الوقت [illegible] الشرط [illegible]
[illegible] الوقت [illegible] بالشك [illegible] المجازاة [illegible]
[illegible] الوقت [illegible] دون الوقت [illegible] الابهام [illegible]
[illegible] المجازاة [illegible] طالق [illegible] اليمين [illegible]
[illegible] امر كائن [illegible] المجازاة [illegible]
[illegible] الشرط [illegible]
[illegible] الشرط [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] امرأة [illegible] طالق [illegible] امرأة مرتين [illegible] كل امرأة [illegible]

نحو طالق ثم تزوج امرأة مرتين حيث لا يحنث في المرة الثانية لانها توجب عموم الاسماء لا عموم الافعال قوله كلما تفيد

الشرط قيل كلمة كلما مأخوذة من الكل الذي يحيط بالجانب [illegible] فلذلك توجب الاحاطة و [illegible] الاسماء اللازم للافعال

وبهذا لا يدخل الا على الاسماء او الافعال [illegible] بعض الاسماء [illegible] يوجب احاطة الافراد وان [illegible]

الى [illegible] يوجب احاطة الافراد فيصح قوله الرجل كل [illegible] جميع اجزائه [illegible] كل كذا [illegible] ولا يصح كل [illegible]

[illegible] بعضه [illegible] واذا [illegible] الشرط [illegible] بعد الاسم المضاف اليه كل [illegible] ليصلح للشرط [illegible] الاسم [illegible]

قوله [illegible] بالشرط [illegible] ان يكون [illegible] الاسماء دون [illegible] يوجب الاحاطة على سبيل الافراد [illegible]

قال الله تعالى كل نفس ذائقة الموت [illegible] الاحاطة [illegible] كل [illegible] الافراد [illegible] في موضع [illegible]

معنى الافراد ان يعتبر كل مسمى بانفراده في ثبوت [illegible] كأن ليس معه غيره فاذا قال الامام كل من دخل منكم هذا الحصن اولا

فله رأس فدخل عشرة معا فلكل واحد منهم رأس لان كلمة كل تجمع الاسماء على [illegible] لكل واحد منهم [illegible] الافراد [illegible]

يجعل كل واحد من الداخلين كان [illegible] وكان ليس معه غيره [illegible] لكل واحد منهم رأس ولو دخلوا [illegible]

كان النفل للاول خاصة [illegible] ولان [illegible] دخل بعده ليس باول [illegible] في فصل الاول [illegible]

واحد منهم غيره بالدخول [illegible] اعتبار افراد لكل واحد منهم كما هو موجب كلمة كل [illegible] لكل واحد منهم اول [illegible]

منهم وبهذا [illegible] فقوله من دخل منكم [illegible] فان [illegible] دخلت العشرة معا [illegible] لان كلمة [illegible]

عموم الجنس [illegible] يوجب [illegible] لكل واحد من الداخلين كان ليس معه غيره [illegible] العموم [illegible] اول [illegible]

سابق ولم يوجد فلذلك بطل النفل [illegible] كلمة جميع فان الامام ان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله رأس

فدخل عشرة معا حيث كان النفل الواحد بينهم بالشركة لان هذه الكلمة [illegible] التجميع [illegible] الافراد [illegible]

جميع الداخلين كشخص واحد [illegible] كلمة كل [illegible] الاحاطة على سبيل الافراد [illegible] كان لكل واحد من الداخلين

[illegible] خاصة والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب در [illegible] علام الدين

[illegible]

[illegible] اول فلهم [illegible]